معنى الوجودية

دراسة توضيحية مستقاة من أعلام الفلسفة الوجودية

جان بول سارتر

كيركغارد

هيدغر

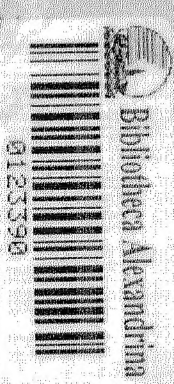
لنتي

سدورف

بريال مرسيل

كارل ياسبرز

لويس لافيل



منشورات دار مكتبة الحياة
بيروت - لبنان



مَعنَى الوجُودِيّة



مَعنَى الوُجُودِيَّة

دراسة توضيحية مستقاة من أعلام الفلسفة الوجودية

جان بول سارتر

كيركغارد

هيدغر

ميرلوبونتي

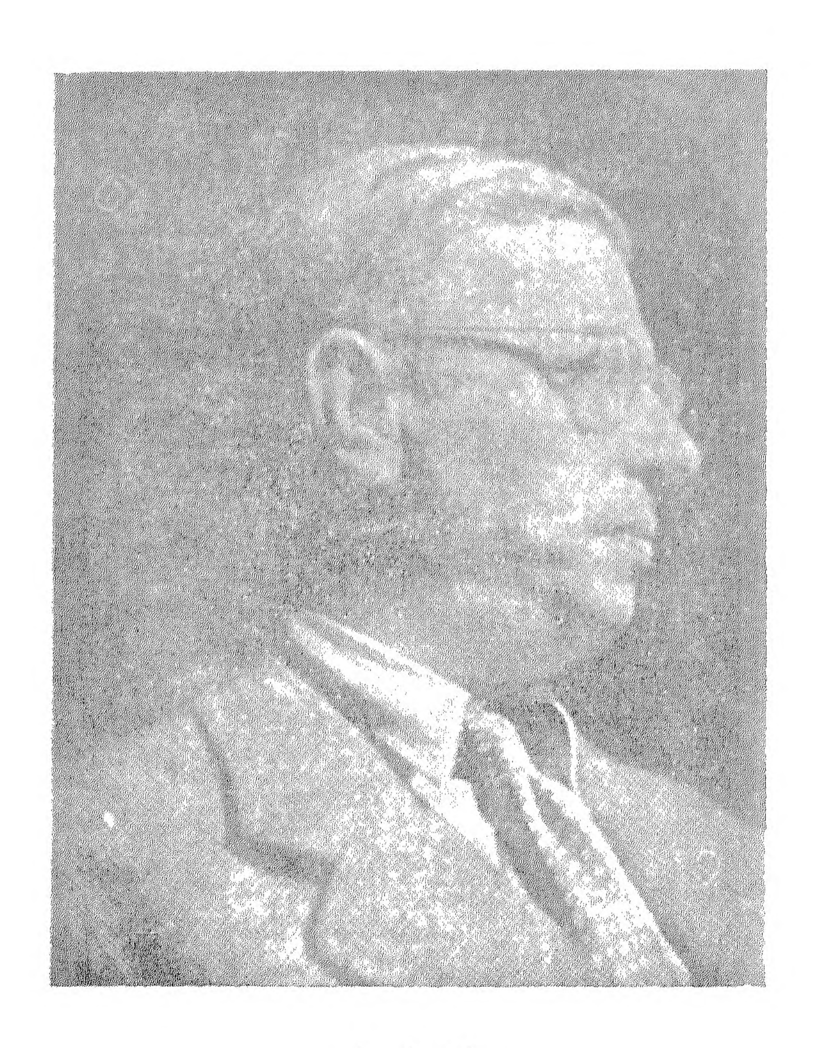
غوسدورف

غبريال مرسيل

كارل ياسبرز

لويس لافيل

منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت



جان بول سارتر



مقدمة

خليق بنا في مستهل الكتاب ان نصدره بسطور كتبها كيركغارد رائد الوجودية في اعترافاته يتحدث فيها عن حبه لرجينا تلك الفتاة التي أحبّها وجعلها تحبه ثم ما لبث ان فسخ خطوبته عليها بعد مرور سنة على تلك الخطوبة ، وذلك لأنه احسّ بأن زواجه منها انما يخالف رسالته في الحياة كرجل رغب في التكفير عن خطيئته الاصلية ، كما انه كان يود الاقتداء بالمسيح الذي مات على الصليب في سبيل الانسانية ؛ يقول الفيلسوف :

« أي حياة أسعد ؟ حياة فتاة في الستة عشر ربيعاً ، طاهرة بريئة ، مكبة على عملها ، تجد من الوقت ما يسمح لها بأن تلقي نظرة اليه ، ام هذا الذي لا يملك شيئاً ، ولا خزانة صغيرة او مسنداً ، بل يشارك في الخزانة المشتركة . وإن كان مع ذلك يستطيع ان يفسر الامر تفسيراً آخر ، لأنه يملك الدنيا كلها فيها ، فيها « هي » التي لا تملك شيئاً .

« وأي الناس اشقى ؟ هو ذلك الشاب الغني ، الذي بلغ من العمر خمسة وعشرين شتاء ، ويسكن قبالتها » .

« واذا كان عمر احدهما ستة عشر ربيعاً ، وعمر الآخر خمسة وعشرين شتاء ، أفليس عمرهما واحداً ؟ كلا ، ويا للأسف ! ولماذا هذا ؟ أفليس الزمان واحداً ، ان كان متساوياً ؟ كلا ويا للأسف ! ليس الزمان واحداً » .

« آه ! لماذا كانت تسعة اشهر في بطن امي كفيلة بأن تجعل مني رجلاً عجوزاً ؟ لماذا لم أولد في النعيم ؟ ولماذا ولدت لا في الألم وحسب ، بل وللألم؟ ولماذا تفتحت عيناي لا لتريا الهناء ، بل لتغوصا في دنيا الزفرات وحدهـا دون ان املك الخلاص منها ؟! » .

هذه السطور لعلها تلقي ضوءاً على لوعة الوجودي ، على ألمـه وشقائه ، رغم حريته ورغم اختياره .

وسنبحث في صفحات هـذا الكتاب في فصول مختلفة،العناصر الرئيسية التي تستند اليها الفلسفة الوجودية. وجدير بنا ان ننوّه ،بأن بعض الوجوديين عارضوا كل محاولة لوضع نظريتهم او مجموع نظرياتهم في قالب فلسفي دقيق ، لأنهم يعتبرون أن الوجود اذا ما شاء الانسان تحديده وهو القـائم على الحرية المطلقة ، لا بد وان يخالف طبيعته أيما مخالفة .

وقد اعتمدنا في هذا الكتاب مراجع كثيرة واستفدنا كثيراً من خبرة الآخرين ممن درسوا الفلسفة خاصة ، ليأتي عملنا مطابقاً للغـاية التي نشأ من اجلها . ألا وهي توضيح المذهب الوجودي بأعين الجميع . وذلك انالوجودية ليست بالنظرية الخارجة على الحياة ، كما انها لا تتعلق بفئة قليلة من النـاس وحسب بل يجدر بالجميع الاطلاع على تفاصيلها .



سورين كيركگارد



شرح الفلسفة الوجودية

الواقع ان عـدد الفلسفات الوجودية يساوي عـدد الفلاسفة الوجوديين . ولذلك يتعذر على الدارس ان يعرض على القارىء نموذجاً يشتمل على خصائص الفلاسفة كلهم ، فيجعلهم في نسق واحد .

والملاحظ ايضاً ان اشد ما يكرهه الوجوديون الفلاسفة هو تنسيق افكارهم وتصنيفها في أبواب وفصول متلاحقة متتابعة .

أما أول هؤلاء الفلاسفة وأقدمهم فهو « كيركغارد » الذي وضع حجر الزاوية للتيار الوجودي المعاصر . لقد كان من أشد الناس كرهاً لما يسمى بالتصنيف المذهبي الفلسفي. كان يؤثر ان يعبر عن افكاره في روايات وقصص، ثم يترك للقارىء مهمة اكتشاف فلسفته من خلال السطور .

« لقد كان كيركغارد يمتلىء ذعراً كلما فكر في اساتذة جامعيين سيأتون بعد وفاته ويعملون على تصنيف افكاره ووجهات نظره في فصول وأبواب على طريقة الفلاسفة المدرسيين السكولاستيين . »

لقد كان يريد دائماً ان تفهم فلسفته حيث هي من رواياته وقصصه ومقالاته المتفرقة حية نابضة في مواضعها التي اختارها لها .

والواقع ان الوجودية اليوم قد ظهرت في مذاهب منظمة على طريقة الفلاسفة الاتباعيين ، ولكن الذين نهجوا هذا النهج من الفلاسفة الوجوديين قليلون جداً ؛ منهم : مارتن هيدغر وجان بول سارتر .

الوجودية بصورة عامة

تتميز الوجودية — كما يبدو لنا من التسمية نفسها — بميلها الى الوجود . فهي لا تبالي بماهيات الأشياء وجواهرها ، كما لا تبالي بما يسمى بالوجود الممكن ، والصور الذهنية المجردة . ان غرضها الأساسي هو كل موجود ، أو بتعبير آخر هو وجود كل ما هو موجود في الواقع والحقيقة .

انها فلسفة الأشياء الملموسة ، الأشياء التي تقع عليها أنظارنا ، وتلمسها ايدينا ، أو نتصل بها بنوع من أنواع الاتصال المادي .

وقد جرت العادة أن يكون ادراكنا للأفراد من خلال ما يملكون من الصفات المشتركة العامة ، والتي بها يحققون كل نموذج من نماذجهم ، أما ما يملكونه من الصفات الخاصة بكل منهم فليس مما نأبه له أو نهتم به .

بينما تقف الفلسفة الوجودية من هذه العادة موقف المعارضة الشديدة ، انها تبذل جهداً فائقاً في العمل بأمانة تامة على اكتشاف "مد" حياتنا الداخلية الخاصة وجزرها قبل ان يدخل فيها العقل الانساني ، منطقاً لم يكن فيها من قبل ، انها تريد كما قال كيركغارد : « ان تتيح للأفكار امكانية الظهور بينما تكون محتفظة بحرارتها الأساسية الأولى . » « وبدلاً من ان يقبل الفكر التجريدي على ادراك الواقع المادي عن طريق تجريده، فإن المفكر الوجودي الذاتي يحاول ان يدرك المجرّد عن طريق تجسيمه » . ولهذا تعبر الفكرة

الوجودية عن نفسها خلال حوادث القصص والروايات التمثيلية المجسمة النابضة الحية الحارة بأكثر مما تعبر عن نفسها في كتب مصنفة باردة تجريدية على طريق الفلاسفة الاتباعيين .

جاء في كتاب بوفوار « الوجودية وحكمة الامم ص : ١١٩ » : اذا كان وصف الماهية من صميم الفلسفة بمعناها الدقيق ، فالرواية وحدها قادرة على الكشف عن دفق الوجود الاصيل ، في واقعه الكامل والزمني » .

والحق ان الوجودية بهذا التعريف تتشابه مع الفلسفة الظاهراتية. ولكنها تصل الى ابعد من ذلك . ان غرضها كما يقول غابريال مارسال هو وحدة الوجود والموجود التي لا تنفصم عراها ابداً » . انه : الوجود الذي يتحد مع الموجود فيكون به كلا واحداً فقط .

كيف اكتشف سارتر الوجود

حاول سارتر ان يصور لنا كيفية اكتشاف الوجود في كتابه « الغثيان » فاستنطق بطله روكانتان وجعله يكتشف الوجود ، بعد ان كان من قبل مكتفياً باستخدام الموجودات من حوله او ملاحظتها ملاحظة سطحية سريعة:

قال : « كنت جالساً في الحديقة العامة . وقد انغرست جذور شجرة البلوط في الارض تماماً تحت مقعدي . لم أعد أذكر ان هذه جذور لشجرة ، لقد غامت الكلمات ، وغامت معها معاني الاشياء ، وطرق استعمالها ، والعلامات الباهتة التي خطها الناس فوق سطحها . كنت جالساً ، منحنياً قليلاً ، ورأسي منخفض ، وحيداً امام هذه الكتلة السوداء المعقدة ، تطالعني بنفسها دون اعداد سابق ، وتخيفني. وفجأة شاع في نفسي هذا الالهام الوضيء.

« لقد كاد نفَسي ان ينقطع. اذ لم اشعر ، قبل هذه الايام الاخيرة، ابداً، بما كانت تعنيه كلمة «وجود» . كنت كالآخرين، كأولئك الذين يتنزهون عند شاطىء البحر بثيابهم الربيعية . وكنت أقول مثلهم : « البحر اخضر ، هذه النقطة البيضاء ، وهذا عصفور زُمّج الماء » ولكنني لم أكن اشعر ان ما أتحدث عنه هو شيء ووجود ان زمّج الماء هو زمّج موجود حقاً »؛ فالعادة ان يكون الوجود مختبئاً . فهو هنا ، وحولنا ، وفي انفسنا ، بل هو نحن ، لا يسعنا ان ننطق بكلمتين ، دون ان نتحدث عنه ، واخيراً لا نلمسه ابداً. وحينما كنت اظن انني افكر فيه ، يجب ان اعتقد انني لم أكن افكر في شيء ، كان رأسي فارغاً ، او كان فيه على الأصح كلمة، هي كلمة «وجود». او انني كنت افكر ... آه ، لم أكن أدري كيف أقول ؟ كنت افكر في انتمائه ، فأقول لنفسي : ينتمي البحر الى صنف الاشياء الخضراء ، او ان اللون الاخضر هو صفة من صفات البحر . بل كنت حين انظر الى الاشياء احس انني على بعد مئة ميل من التفكير في انها موجودة : كانت تبدو لي زينة فقط . احملها بيدي واستخدمها كأدوات نافعة لي ، وكنت اتنبأ بمقاومتها . ولكن هذا كله كان يحدث على السطح . ولو كنت سئلت : ما معنى الوجود ، لأجبت بنية خالصة ، انه لا شيء ، هو شكل فارغ التحق بالاشياء الخارجية ، دون ان يحدث أي تغيير في طبيعتها . وفجأة ، بدا هناك الوجود ، بدا واضحاً كالنهار المشمس ؛ لقد كشف الوجود فجأة عن نفسه . لقد فقد صفته التجريدية الهادئة فأصبح عجينة الاشياء نفسها ، لقد اصبحت هذه الجذور في نظري معجونة بالوجود » سارتر « الغثيان ص : ١٦٥ - ١٦٦ » .

فنحن ننسب الوجود الى الاشياء ، ولكن الواقع ان الاشياء لا توجد دوننا ابداً . ان ادراكنا لهذه الاشياء هو الذي يضعها عند عتبة الوجود

الحقيقي ، ووعينا لوجودنا شرط وجود العالم كله .

ورغبتنا في البحث الموضوعي هي التي تدفعنا الى تجريـــد وجودنا نفسه لنركز انتباهنا في وجود الاشياء الخارجية . ولكن ايجاءنا الكلي يجر العـالم خارج الواقع ، هذا الواقع الذي لا يمكن ان يكون واقعاً الا بنا نحن .

يقول الوجوديون : ان وعي وجودنا الخاص ظاهرة نادرة . والكثرة من الناس راغبة في تركيز نفسها في اشياء هذا العالم التي تحقق سعادة كل فرد من الافراد.أما الفلاسفة فان المعرفة والتفكير المجرد عندهم يبعدانهم عن الوجود .

والذين يتوصلون الى وعي وجودهم يشعرون بالرعدة التي تثيرهـــا أشد المغامرات غرابة وأصالة . قال ارسطو : يبدأ العالم بالاندهاش . وفي مُكنتنا القول : ان الوجودية تبدأ بالاندهاش من الوجود .

يقول مارسال : « الوجود لا ينفصل عن الاندهاش ابداً » .

ما معنى ان نكون موجودين ؟

ماذا يجب ان نفهم من كلمة « وجود » ؟

الجواب صعب جداً . فليس الوجود صفة من الصفات . ولكنه حقيقة واقعـــة لكل الصفات .. انني لست طويلاً ، اشقر الشعر ، مدخنـــا ... وموجوداً ؛ ولكنني ، لست طويلاً ، اشقر الشعر ، مدخنـــاً الا اذا كنت موجوداً . فالوجود يدرك في الموجود ، لا فيه هو نفسه . وللوجود شروط نجملها فيما يلي :

التحول الفاعل : في رأي الفلاسفة الاقدمين ان صفة الوجود قد تكون صفة لإنسان كما تكون صفة للحجر .

ولكن الوجوديين يميزون بين ان يكون الشيء ، وبين ان يوجد. فالحجر قد يكون ، ولكنه لا يوجـد . « ذلك لأن الحجر لا يوجـــد خارج العمل الذهني الذي يجعله موجوداً ويمنحه صفة الوجود . فليس الوجود في الحقيقـة حالة واقعة ، ولكنه فعل وعمل . انه الانتقال نفسه من الامكان الى الفعل. اي الانتقال من حالة سابقة الى حـالة جديدة كانت في عـــالم الامكان قبل تحققها ووجودها الفعلي . فالانسان موجود لأنـه في حالة انتقال دائم من الامكان الى الفعل ولأنه مصدر هذا الانتقال . اما الحجر فغير موجود ، بل هو كائن لأنه يفقد القوة على الانتقال من الامكان الى الفعل الا بفضل الذهن الانساني .

الاختيار : والانتقال من الامكان الى الفعل غير كاف لتعريف الوجود . فقد تنتقل قطعة من الحديد من لونها الاسود الى اللون الاحمر بفضل النار . فليس في هذا غير علاقة سببية آلية بين النار والحديد . اما الانتقال الذي يعرّف الوجود حقاً فهو الذي ترافقه حرية الاختيار .

الكائن الموجود الذي يختـــار مصيره طواعية دون اكراه وضغط ، هو الكائن الذي تتمثل فيه صفة الوجود الحقيقية .

كما لا يكفي ابداً ان نختار حالة وجودية خاصة ثم نثبت عليهـــا . فاذا فعلنا ذلك فقد اصبحت لنا خصوصية المستنقع الهادىء الميت ، وفقدنا بالتالي وجودنا ، لتكون لنا صفة الكون السلبي .

ان الوجود هو عملية اختيار حر دائم لتحول فاعل دائم ايضاً .

وباختيارنا الحر لمجموعة خصائصنا وأعمالنا تتكون لنا ماهيتنا . فالماهية اذن لاحقة بالوجود لا سابقة له .

وقد يعترض على الوجوديين أن قدرة المرء على الاختيار محدودة . فالمرء لا يستطيع ان يختار نسبه ، كما لا يستطيع ان يختـار الحيسوين المنوي الذي يتكون منه في جنين امه .

فيرد الوجوديون قائلين : ان الوجود لا يعني ان يكون المرء منغلقـاً على نفسه ؛ قد حيل بينه وبين العالم الخارجي فلا يكون لبيته باب او نافذة !

يقول غابريال مارسال بعد جاسبرز : ان على المرء ان يكون ذا وضع خاص ، اي ان تكون له علاقات محددة مع العـالم الخارجي ومع الكائنات الواعية المفكرة الاخرى .

فالوعي في نظرهم اذن هو الذي يتوجـــه نحو الخارج ، والوعي الذي لا يكون وعياً لأشياء اخرى غيره لا يكون وعياً بل هو العدم . وبدون العالم الخارجي ، ولا سيا الكائنات الواعية المفكرة التي تؤثر فينا وتفعل في وعينا وتفكيرنا ، لا يسعنا ابداً ان نوقظ في انفسنا وعيها لذاتها وحقيقتها .

ان حرية المرء في اختياره لا تتحقق الا حين يتخـذ لنفسه موقفـاً خاصاً من ماضيه وحاضره . فاذا كان ماضيه متـأثراً ببيئة سيئة فان محاولاته في التحرر من آثار هذه البيئة او الاحتفاظ بهـا عمل ذو اختيار حر . وهو لا يستطيع الا ان يختار . فاذا لم يفعل فقد فقدَ معنى وجوده .

والاختيار الحر لا يتم ايضاً مـا لم نكن دائمـاً مع الأشياء الخارجية . ان ادراكنا لأنفسنا وتعريفنا لها مشروطان بالعلاقات التي تربطنا بالعالم الخارجي. فالادراك الدائم الذي يلحقه اختيار دائم ، في حاجة الى علاقة دائمة بالعـالم الخارجي .

وهكذا يتبين لنا ان الآخرين الموجودين فيما نسميه بالعالم الخارجي هم الواسطة الضرورية التي نتوصل بها الى وعي انفسنا في اعماقها . وبهذه الحقيقة يرد الوجوديون على الفلاسفة الاتباعيين الذين يقولون باستحالة ادراك الأشياء الخارجية ادراكاً مباشراً . ويؤكدون متأثرين بهوسرل ، وجود ادراك مباشر لذاتية الآخرين النفسية عن طريق الاتصال المباشر بين القوى الواعية للأفراد . قال بونتي :

« انني لا ادرك الغضب او التهديد كحدث نفساني مختبىء وراء حركة، بل أقرأ الغضب في الحركة نفسها ، فليست الحركة شيئاً يدفعني الى التفكير في الغضب ، انها هي الغضب نفسه » .



الوجودية في جوهرها

الذاتيـــة

يقول كيركغارد : « كل فرد هو بذاته عـالم ، له قدس اقداسه الذي لا يمكن ان تنفذ اليه يد اجنبية » .

على ان الذات التي هي وحدة مستقلة لها كيانها واستقلالها التامين، تتصل بالغير عن طريق الفعل . والعقل ضروري للذات بحيث انـه لا يمكن للذات الا ان تعقل .

ولعل هذا مـا يبرر اعتبار الوجودية للذات وحدة مطلقة ليس عليها من مؤثر ، سوى انها من طبيعة الفعل الذي هو سبيل اتصالها بالغير .

غير ان كيركغارد رغم الافكار الوجودية الكثيرة التي أعطاها ، فان تفكيره ظل مصطبغاً بالفكرة الدينية ، تلك الفكرة التي لم يستطع ان يتخلى عنها. فهو يربط الوجودية أي فكرة الذات المفردة بفكرة الوحدة التنسكية، فكرة القديس المتأله .

ونيتشه كذلك الذي كان يؤمن ايمانـــاً كبيراً بالذات والفردية ، لم يمثل التفكير الوجودي الصحيح إذ انـه ظل مأخوذاً بفكرة الانسان الكامل ،

وهو نوع من المثل التي يتوق اليها الانسان العادي .

ومهما يكن من أمر فان الذاتية التي تقرن بهـا الوجودية لا تدرك بالفكر المجرد وحده بل هناك ما يفوق الفكرة في امكانية ادراكها .

الارادة والعاطفة

فالارادة والعاطفة عنصران هامان من عناصر ادراك الذات .

من هنا نلاحظ بعض التشابه، من حيث التسمية، بين هيجل والوجوديين. إذ ان هيجل قد تحدث عن الديالكتيك. ولكن الديالكتيك الهيجلي كان على الصعيد الفكري المثالي .

أمـا ديالكتيك الوجوديين فيكون على الصعيد الفردي ، بـل على صعيد النزعات الشخصية في الذات الانسانية . ففي الانسان رغبـات ونزوات متناقضة ، يعني ذلـك ان هناك قوى تتعارض وتتضارب احياناً في داخل الذات وهي تؤلف الديالكتيك الذي يقوى به الوجوديون .

التـألم

فالعاطفة تحوي في الاصل امكانية التـألم والحب والقلق يقابلها السرور والكراهية والطمأنينة . وتكون العاطفة ايضاً وحدة متوترة : أي انـه قد يخالج النفس في بعض الاحيان نوع من التـألم السار او الحب الكاره او القلق المطمئن .

ولا تقسم هذه النزعات الى سلبية وايجابية، فلا نقول مثلاً ان الألم وحدههو الايجابي أما السرور فسلبي ، فكل هذه المشاعر التي تدخل في اطار العاطفة تتنازع لتشكل الديالكتيك الذي تحدث عنه الوجوديون .

أما الارادة مثلا فيمكن ان نضع في نطاقها الخطر ، والطفرة ، والتعالي يقابلها الأمان والمواصلة والتهابط ثم تلتقي كلها في الخطر المطمئن والطفرة المتصلة والتعالي المتهابط .

والتألم هو شعور الذات التي ارادت ان تحقق امكانياتها في العالم الذي قذفت به، لأن الاتجاه الأصلي فيها هو تحقيق الامكانيات قدر الوسع والطاقة. وتحقيق الامكانيات لا يجري في الذات وحدها بل يتصل بالغير . فاذا ما لاقت في هذا التحقيق مقاومة تألمت. ثم ان زيادة الألم انما تأتي نتيجة للتطور فكلما تطور المرء حقق امكانيات اكبر ، والتحقيق يلقى مقاومة من جانب الغير .

وهذا ما يفسر ان المتحضر أكثر حساسية من البدائي ، فالمتحضر اكثر تطوراً منه وبالتالي اكثر شعوراً ، ولنفس السبب ايضاً نرى ان الحيوانات من ذوات الخلية الواحدة ليس فيها احساس ، وتزيد الحساسية في الجسم بازدياد عدد الخلايا .

فالمعنى الوجودي للتألم اذن هو ان هذا التألم مصدره الحدّ من تحقيق الامكانيات ، وهو شعور الذات الماهوية بأن ثمة مقاومة تعانيها من جانب الغير وهي تحقق ما بها من امكانيات .

توتر الألم مع السرور

وكيف السبيل الى تحقيق الامكانيات التي تحدثنا عنها . يتم ذلك بالنسبة للوجوديين عن طريق التضحية ، فالتضحية هي التي تجعل الألم يتوتر مع السرور . من هنا مثلاً تنشأ لذة « الشهادة » ، فالجندي الذي يستشهد في

سبيل وطنه لا بد وأنه يتألم لكنــه يشعر في نفس الوقت بالسرور لأن من شأن عمله هذا ان يؤدي الى انقاذ وطنه ، وهكذا يمتزج ألمه بسروره .

ولعل أصدق مثل عن تواتر الألم والسرور ، الحالة التي عرفهـــا سقراط عندما كان يتجرّع السم . كان يدري ان السم سيقضي على حياته ، ومع ذلك فقد كان يشعر بالسرور لأن في عمله هذا خدمة لبني الانسان .

الحب الوجودي

وتفسير الحب عند الوجوديين ، ان الحب افناء للغير في الذات . فكلما يعوقه عن هذه العملية يستحيل الى موضوع لشعور مضاد ، هو مـــا نسميه الكراهية : فالكراهية اذن بالمعنى الوجودي شعور من الذات ضد إباء الغير الدخول في حوزتها .

القلق الوجودي

ومن عناصر العـــاطفة التي عني بدراستها كيركغارد وهيدغر وسائر الوجوديين هو القلق .

يعرّف كيركغارد في كتابــه « فكرة القلق » ان « القلق نفور عاطف وعطف نافر » و « هو رغبـــة فيما يخشاه المرء ونفور عاطف ؛ والقلق قوة خارجية تأخذ بزمام الفرد ، ولا يستطيع منهـا فكاكاً ، بل لا يرغب في هذا ، لأنه خائف ، ومـا يخشاه المرء يغريـه . والقلق يجعل المرء بلا حول ولا قوة ، والخطيئة الأولى تحـدث دائماً في لحظة ضعف ، ويجب ان يميز بين القلق وبين الخوف بكل انواعه ، لأن الخوف وما أشبهه له موضوع محدد ،

بينما « القلق هو واقع الحرية كإمكانية مقدمة للامكانية. ولذا لا نجد القلق عند الحيوان ، اذ هو ليس بطبعه معينـاً على صورة الروح » وقـد اوضح هيدغر ذلك إذ قال : ان القلق يختلف في جوهره عن الخوف. فإنا اذا شعرنا بالخوف فذلك من موجود « معين » أياً كان يهددنا على هذه الصورة «المعينة» او تلك . « فالخوف من شيء » خوف من « اجل » شيء معين كذلك. فلما كانت خاصية الخوف ان يكون المخوف « منـه » والمخوف « من اجله » محددين ، فان الإنسان الخائف والخوّاف يكون « مقيداً » بما يشعر به(مخيفاً له) . وفي محاولته انقاذ نفسه منه - اي من هـذا الموضوع (المخوّف) المعين يعوزه الأمن بإزاء هذا « الآخر » اي يفقد شعوره بوجه عام ، أمـا القلق فلا يسمح بحدوث هذا ، بل على العكس ، يحدث أمنـاً بيناً . اجل ، ان القلق هو « دائماً قلق » ، ولكنه ليس قلقاً من هذا الشيء او من ذاك . إنما القلق « من » هو دائماً قلق « من اجل » او « على » ، ولكن ليس على هذا او ذاك . ومع ذلك . فان « عدم تحدد » مـا منه وعليه يقلق ليس افتقاراً خالصاً مطلقـاً للتعين : وإنمـا هو الاستحالة الجوهرية لتقبل اي تعين كان . وخلاصة هـذا التحليل ان الخوف مرتبط بشيء معين نخاف «منه»، وشيء معين نخاف (عليه) اما القلق فليس مرتبطاً بشيء معين ، وإن كنـا نميز فيه بين (منه) (وعليه) . ولذا فان موضوعه هو العدم ومـا ليس بموجود في اي مكان ؛ إذ ما يقلقنا في القلق ليس اشياء حاضرة في الوجود العيني ، بل امكانية التحقق نفسها في هذا الوجود . وما (عليه) القلق ، يتميز مما (منه) القلق بوضوح في الوجود ، من حيث ان الاول هو الوجود الحقيقي بالمعنى الاسمي الصادر عن الوجود الماهوي ، بينما الثاني وجود غير حقيقي صار اليه الوجود الماهوي في حالة كائنية ووجوده في العالم بين اشياء وذوات اخرى ؛ في الأولى اظهار الامكانيات الذاتية ، وفي الثانية انتهاء

لكل امكانية ذاتية بواسطة هذا التعيين . ولما كان القلق غير مرتبط بأي موجود عيني ، فأي شيء هو موضوعه اذن ؟ موضوعه العدم .

العدم

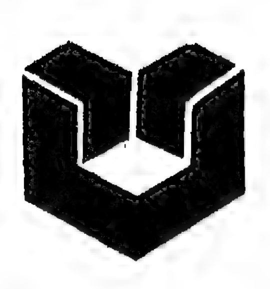
يقول هيدغر : « ان القلق يكشف عن العدم » . اذ نحس في هذا الحال اننا معلقون ، يحملنا القلق ، إذ يشعرنا بفرار الوجود بأسره وانزلاقه، ونحن من بينه . فالعدم ليس فكرة نكونها ، وليس موضوعاً موجوداً قائماً الى جانب الموجود بوجه عام؛ولذا فانه ليس شيئاً يجذبنا اليه ، بل هو بالعكس يدفعنا وينبذنا ، وبنبذه لنا يدفع كل الموجود الى الانزلاق والفناء .

أما عن التقاء القلق بالطمأنينة اي توازن الاثنين معاً فانما يتم عند الشعور بالموت . لأن الموت سكون من حيث كونه انقطاعاً . ولهذا يمتاز بهذين القطبين المتنافرين : القلق والطمأنينة ، وفي التوتر بينهما يقوم عنف الاحساس بالموت . وهذه الطمأنينة التي نشعر بها في الموت لا نحصلها إلا على نحوين : نحو دنيوي وآخر ديني . اما الدنيوي فهو الذي اشار اليه ابيقور في قوله انه لا داعي للخوف من الموت اطلاقاً : إذ طالما كنا نحيا ، فالموت ليس شيئاً ، وإذا متنا فلن نكون بعد شيئاً ، ولذا فهذا لا يعنينا في شيء . اما الديني فهو القائم على فكرة الآخرة ، وان الموت باب يفتح على الأبدية والنعيم المقيم ، وهذا ما يقول به ايضاً كيركغارد ومن أثرت فيه النزعة الدينية من الفلاسفة . ولكن ألا نرى ان اعتقاداً كهذا من شأنه ان يقلل على الصعيد الوجودي ، من اهمية العنف والقشعريرة اللتين يلاقيهما الانسان عند فكرة الموت .

عدم خضوع الوجودية للمبادىء المكتوبة

نعود الآن الى الفكرة القائلة بأن الوجودية تعادي كل مذهب مكتوب . والى قول هيدغر إن تسمية مذهبه الفلسفي بالوجودي انما هو تهديم لنظرياته الفلسفية .

لقد قاد كيركغارد المعركة ضد هيجل على اساس ان هـــذا الاخير على رأس الفلسفة النظرية في ذلك العصر . وذاك ان كيركغارد يعتقد كما ورد في السابق انه ليس بالامكان وجود اي نظام فلسفي . وهيجل الذي اراد ان يربط بين الحركة والفكر قد وضع نموذجاً للنظام الفلسفي ،اعتبره كيركغارد انه تتويج لمبادىء افلاطون ومن أتى بعده من فلاسفة نظريين .



مراجع للتوسع في البحث :

« الزمان الوجودي » : عبد الرحمن بدوي .



معنى الوجودية

يقول كيركغارد : (ان أكثر ما يثير اهتمامي أن أجد حقيقة ، حقيقة ولكن بالنسبة الى نفسي أنا ، أن أجد الفكرة التي من أجلها أريد أن أحيا وأموت .)

والفكرة التي تحدث عنها كير كغارد هي الحياة نفسها، حياته هو، والحياة دائماً بسبيل تحقيق ممكناتها . فهي اذن نضال بين الذات والمطلق . بين الله وبين العالم ، بين الواقع وبين المثال ، بين اللحظة الحاضرة ومجموع الحياة بين الزمان وبين السرمدية ، بين العلم وبين الايمان . وهذا النضال سيطبع الوجود بطابعه الأصيل وهو أنه : الاختيار ، والتغير والانفراد ، والذاتية ؛ وهو الهم المتصل : فالذات مهمومة بذاتها باستمرار ؛ لا يوضع تحت معنى أعم ، ومن معنى لا ينطوي في معنى مجرد ، والوجود تناقض ، لأنه نقطة التلاقي بين المتناهي واللامتناهي، بين الزمني والسرمدي. فهو فرديته المتناهية مغمور في الزمان ، يعود الى نفسه ، ويدور حول نفسه ، مؤكداً لنفسه في عينيها وفرديتها . ولكن الوجود ، بوصفه حضوراً في اللامتناهي وفي السرمدية ، انما يعود الى الله ، الى المطلق . وفي هذا التقاطع بين الفردية المنطوية على نفسها ، وبين الحضرة المشاركة في الرابطة مع الله ، يقوم الوجود المتوتر الحي بما ينطوي عليه من مخاطرة ، ووثبة، وخطيئة — وكل هذه معان

أساسية تكوّن مقولات الحياة الوجودية عند كيركغارد .

ولا حقيقة عند الفرد إلا ما يحياه وينفعل له ؛ ولهذا كانت كل حقيقة انفصالية عنـد كير كغارد . وفي هذا يقول : (ان النتائج التي ينتهي اليها الانفعال هي وحدها الخليقة بالايمان ، هي وحدها المقنعة ، لأن الحق هو ما يلتزم به المرء ويكون متأهباً للمخاطرة في سبيله . فإن شئت أن تعرف مقدار الحق عند انسان ، فعليك بملاحظة ما اذا كان يحياه دون أي تحفظ ويلتزم كل نتائجه .

والفرد جوهره الحرية ، الحرية التي تؤكد نفسها في مقابل مـــا عداها . والحرية اختيار مطلق . والاختيار ينطوي على النبذ ، مما يسمح للعدم بولوج الوجود ولهـذا كان في الوجود هوة وثغرة لا يمكن ملؤها ابداً . والاختيار ينطوي على المخاطرة ، والمخاطرة تستدعي اليأس . ولهذا كان اليأس مـــن العناصر الانفعالية والضرورية في تكوين الوجود . ولا سبيل الى الخلاص من اليأس ، ولا معنى للخلاص منه ، لأن الخلاص من اليأس هو والعدم سواء ، اذ اليـأس مصدر الشعور والتفكير مصدر التعالي الدائم : فمن لا ييأس مما فيه، لا يطلب شيئاً ابداً ، أعني : لا يشعر ولا يفكر ولا يصبو .

وللحرية مقتضى انفعالي آخر هو القلق ، والقلق نوع من الدوار ، ونوع من الدور ، وهو قوة نفسية ولكنها ذات صولة جنية غرارة، والاصل في هذا القلق هو شعور الفرد ، في فعله الحر، بالخطيئة الناشئة بالضرورة من الاختيار لأن الاختيار نبذ للممكنات ، وعن طريق النبذ يتسلل العدم الى الوجود ؛ ومن هنا جاءت الصلة الوثيقة بين العدم والحرية والقلق .

والوجودية بشكل عام على اختلاف ممثليها من هايدغر الى أبنيانو الى سارتر

أو كارل ياسبيرز وجبريال مرسال ، تعتبر كيركفارد الأب الروحي لها .

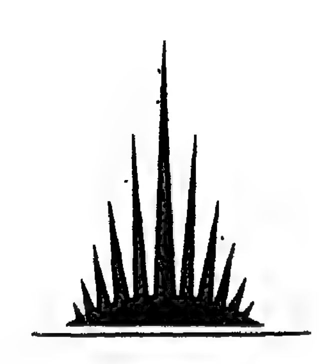
ويتفق هؤلاء الفلاسفة الوجوديون في مبادئهم على ان الوجود يسبق الماهية، فماهية الكائن هو مـــا يحققه فعلاً عن طريق وجوده ، ولهذا هو يوجد اولاً ، ثم تتحدد ماهيته ابتداء من وجوده . وتتفق كذلـك في ان الوجود هو في المثال الاول الوجود الانساني ، في مقابل الوجود الموضوعي الذي هو وجود ادوات فحسب ؛ وفي ان هذا الوجود متناه ، وسرّ التناهي فيـه هو دخول الزمان في تركيبه . وعندها ان العدم عنصر جوهري اصيل ، يدخل في مقومات الوجود . والعدم يكشف عن نفسه في حـــال القلق ، التي هي الحال الوجودية في الطراز الاول .

والانسان حرّ يختار ، وفي اختياره يقرر نقصانه ، لأنـه لا يملك تحقيق الممكنات كلها. والذات الوجودية تسعى بين الامكان – وهو الوجود الماهوي وبـين الواقع وهو الوجود في العالم . والذات تعلو على نفسها بأن تنتقل من الممكن الى الواقع فتحقق ما ينطوي عليه . وفي هذا التحقيق تخاطر ، لأنها معرضة للنجاح والاخفاق ؛ ومن المخاطرة تولد ضرورة التصميم . وهـــذا التحقيق ضروري ، لأن الوجود لا يكفي نفسه . واللحظات العليا للوجود هي التي يكون فيها الوجود مهدداً في كيانـه الاصيل ، مثل لحظات الموت وما اليها .

وهنا يتبادر سؤال ما هو الباعث على الاختيار الذي يتحدث عنه الوجوديون؟

يضطر المرء الى الاختيار لأنه لا بد ان يفعل، اذ الفعل هو معنى الوجود، وبغيره لا يوجد الفرد ، ولكي يفعل لا يستطيع ان يفعل كل الممكنات ، بل لا بد له ان يختار وجهات أوجه الممكن ؛ فالاختيار ضروري لامكان الفعل.

لكن الاختيار ومعناه نبذ امكانيات أخرى موضوعة أمـــام الانسان ، ولهذا كان الاختيار ينطوي على مخاطرة لأن المرء يجازف باختيار وجـــه او وجهين من أوجه الممكنات العديدة ؛ ولهـــذا ايضاً يبقى نوع من العدم في داخل نسيج الذات تمثله هذه الامكانيات التي لم يستطع أن يحققها ، ومن هنا قـال كيركغارد : ان الاختيار يجر الى الخطيئة ، والى المخاطرة ، والمخاطرة بطبعها تؤدي الى القلق . وهـذا القلق شبيه بالدّوار الذي يصيب المرء حينما ينظر في هاوية .



الوجودية الملحدة

انقسم الوجوديون الى قسمين رئيسين: احدهما مؤمن بالله وثانيهما ملحد به.

والحق ان الوجوديين المؤمنين قـــد ظهروا قبل الوجوديين الملحدين رغم اعتقاد كيركفارد ان سقراط هو اول وجودي في تاريخ الفلسفة وسقراط كما لا يخفى ، لا يعرف الله على طريقة المؤمنين بالاديان السماوية فهو ملحد شأنـه شأن سارتر وهيدغر وغيرهما .

ان الخير ان يعتمد الدارس على مـا كتبه سارتر ممثل الوجودية الملحدة ، والذي يعتبر في نظر الوجوديين انفسهم رائداً ومعلماً .

وقد بحث سارتر فلسفته الوجودية في كتابه الكبير : « الوجود والعدم » ووجهه الى النخبة من رجال الاختصاص .

وسنكتفي فيما يلي بعرض الخطوط العامة لفلسفته الوجود يسبق الماهية .

تـدل كلمة الوجود نفسها كما لا يخفى ، على اولوية الوجود عند الرجل ، على الماهية. يقول سارتر في مجلة « العمل » ٢٧ كانون اول ١٩٤٤: في التعابير الفلسفية ما يدل على ان لكل شيء من الاشياء ماهية ووجوداً . فالماهية هي مجموعة ثابتة من الخصائص ؛ والوجود هو نوع من الحضور الفعلي في العـالم .

ويعتقد كثير من الناس ان الماهية تأتي اولاً ثم يتبعها الوجود ... ان اصول هذه الفكرة موجودة في التفكير الديني : بدليل ان من يريد بناء بيت ، يجب ان يعرف بدقة صورة هذا البيت وهيئته : وهنا نسبق الماهية. وكذلك شأن من يؤمنون بـأن الله هو خالق الانسان . انهم يعتقدون ان خلق الله قد تم بعد ان استعان بفكرته عنهم . وهي ماهيتهم . اما الذين لم يحتفظوا بإيمانهم بالله فقد احتفظوا بهذه الفكرة التقليدية القديمة القائلة بـأن الشيء لا يتحقق وجوده ما لم يكن منسجماً مع ماهيته. وقد رأى القرن الثامن عشر كله ان هناك ماهية مشتركة عامـة لكل الرجال دعيت بالطبيعة البشرية . وخلافـاً لهؤلاء جميعاً تؤكد الوجودية ان الوجود يسبق الماهية عند الانسان فقط والانسان وحده .

« يعني هذا ببساطة كلية ان الانسان يكون اولاً أي يتحقق وجوده ثم يصبح بعد ذلك هذا او ذاك » .

الانسان هو الذي يختار ماهيته :

الواقع ان سارتر حـين لم يميز بين الماهية العامة التي تجعل منا « الانسان أي انسان» وبين الماهية الفردية الخاصة بنا والتي لا تجدها عند أي فرد آخر. هذا تمييز بديهي . وقد كان حقاً على سارتر ان يشير اليه ولكنه لم يفعل .

وطبيعي اننا لا نستطيع ان نختار ماهيات الاشياء الاخرى فنجعل مـن الخيار بصلاً او العكس بالعكس ، وطبيعي ايضاً اننـا لا نستطيع ان نختار جنسنا ومولودنا وانساننا . فأنا انسان ذو ماهية فردية ؛ وهـذه الماهية هي وحدها موضع اختيار الشخص الحر .

ثم أبعد سارتر في تحديد حرية الاختيار حتى كاد يكون حتمياً على طريقة

اصحاب المادية التاريخية . ان الرجل الامي الذي جاوز الاربعين من عمره لا يستطيع ان يختار لنفسه عضوية المجتمع العلمي ، والرجل الهزيل جداً لا يستطيع ان يختار لنفسه مهنة الابطال الرياضيين العالميين . يقول سارتر في هذا المعنى : « ليس الرجل غير موقف من المواقف ... مشروط كلية ، بطبقته الاجتماعية ومرتبه ، وطبيعة عمله ، بل مشروط ايضاً بعواطفه وأفكاره » . (مواقف ، ص . ٢٧ – ٢٨) .

ومع ذلك فان امكانية الاختيار ما تزال واسعة كبيرة امام هذا الرجل. ويكفينا للتحقق من هذا الأمر ان نتذكر رجالاً بدأوا حياتهم متساوين في قيمهم ثم تباينوا تبايناً هائلاً فيما اختاروه لأنفسهم من المهن واستهدفوه من الأهداف .

فإذا كنا عاجزين مثلاً عن اختيار طبقتنا الاجتماعية ، فان ارادتنا وكفاحنا وذكاءنا ، ودأبنا على العمل قادرة على ان تجعل منا اناساً متميزين عمن سواهم . يقول سارتر في المرجع السابق : « حياة العامل مشروطة بطبقته » . ولكنه هو الذي يقرر معنى هذه المشروطية ومداها ، انه هو الذي يعطي ، باختياره الحر لطبقة العمال ، مستقبلاً ذليلاً لا هدنة فيه ، او مستقبلاً ماجداً منتصراً ، طبقاً لما يختاره من الاساليب : القناعة والرضا او التمرد والثورة » . حرية لا حدود لها .

وينطلق سارتر فيجاوز ما سبق من القول بالاختيار الحر ، ضمن الظروف المادية وأشياء العالم الخارجية . ان الحرية التي يقول بها ليست الحرية التي يدرسها العقل العام . فهو يقرر عدم وجود سلطة أو قواعد مفروضة على الرجل في أي نوع من أنواع السلوك . يقول في المشهد الثاني من الفصل الثالث من روايته « الذباب » على لسان أورست الذي يجيب جوبيتر قائلاً : « لم

يكن من الواجب خلقي حراً .. فإنك لم تكد تخلقني حتى امتنعت عن أن أكون ملكاً لك؛وليس شيء في السماء،خير مطلق،أو شخص من الاشخاص، قادراً على توجيه الاوامر الي". ذلـــك لانني انسان ، يا جوبيتر ، وعلى كل انسان أن يخلق طريقه » .

واختيارنا لماهيتنا الفردية متعلق باختيارنا لغاياتنا الشخصية ، لان غاياتنا هي التي تسيطر على اختيارنا من بعـد . ان حرية اختيار الغايات تجر وراءها حرية كل قراراتنا الشخصية الخاصة .

ولكن كيف نختار هذه الغايات ؟

فلكي نختار الشرف أو اللذة ، المصلحة الخاصة أو المصلحة العامة ، يجب ان نعتمد على مبدأ عام . والمبدأ العام يفرض نفسه في بديهية شديدة كمـــا يفرض حاصل ٢ + ٢ = ٤ نفسه على الحاسب .

ان الانسان الذي يؤمن بالله يبرر كل عمل من اعماله بالرغبـــة في تمجيد الذات الالهية . ولكن سارتر لم يتردد أمام هـذه العقبة . فقد قرر ، وهو الذي رد المثـل العليا والماهيات ان : « اختيارنا لغاياتنا هو ايضاً ، يحدث دون « نقطة ارتكاز » (الوجود والعدم ص ٥٥٨) انه لا مبرر له « فكل مبرر عنده يأتي الى العام عن طريق الحرية نفسها » (المرجع نفسه ص:٥٦٧)، يعني ذلك ان كلا منا يضع قواعد الحق والجمال والخير في حرية تامة مستقلا عن أي مقياس أو أية قاعدة موضوعة من قبل .

والحرية عند سارتر ليست خاصة بالاعمال الادارية فقط . ان اهواءنا وشهواتنا المتعلقة بالكائن الذي هدانا ، هي ايضاً حرة . فهنـــاك مواقف نفسانية نحاول بها بلوغ غاياتنا موضوعة من قبل الحرية الاصلية « ان خوفي

حر ، وهو يعابر عن حريتي ، كلها في خوفي ، وقد اخترت نفسي جباناً في هذا الموقف أو ذاك .. « اذن فليست نفسي ، بالنسبة الى الحرية ، ظاهرة ذات ميزة خاصة » (المرجع نفسه ص : ٥٢٠ — ٥٢١) .

كل شيء في حياتنا النفسية حرية. ولكن ، ألا يعني هذا في الوقت نفسه انه ليست هناك حرية ؟ اذا كان كل شيء في حياتنا الداخلية حراً ، فمعنى ذلك ان كلمة الحرية عند سارتر لا تحمل المعنى نفسه الذي تحمله عند الفلاسفة بل عند العامة من الناس .

ألحرية فيما نعرف هي العمل الذي تقرره اسباب

أما عند سارتر: فإن العمل الحر ليس تقرير شيء من الأشياء تبعاً لأسباب خاصة ، بل هي في وضع أسباب تفرض نفسها علينا دون أن ندري ، على أن يكون هذا الوضع دون سبب ، بل دون أن نعرفه .

العمل الحر عندنا هو شيء عقلاني منطقي ، بينما هو عند سارتر شيء غير معقول : « انـــه غير معقول كما لو انه وراء كل منطق وفوق كل عقل » (المرجع نفسه ، ص : ٥٥٩ .)

أما الحرية عند سارتر هي فيما يبدو لنا بعد كل الذي رأيناه ما يمكن ان نسميه : بعضوية الكائن الحي ، بعد ان تخيلناها بادىء الأمر ذات آفاق غير محدودة .

المسؤولية

يقول سارتر : ان اختيارنا الحر الذي يسيطر على نشاطنا الواعي كله قد ادركناه وعرفناه عن طريق غـــير مباشر : ان وعينا لملكيتنا الاختيارية

الحرة يعبر عن نفسه بشعور ذي شقين : تتمثل في أولها الكآبة ، وتتمثل في ثانيها المسؤولية ؛ وهما شعوريان وجوديان .

والبرهنة على الحرية عـــن طريق الشعور بالمسؤولية ليست جديدة عند الوجوديين: انها موجودة في كل الكتب الفلسفية والتعليمية وقيمتها مشروطة بأن نفترض في الشعور بالمسؤولية وعياً ضمنياً لحريتنا .

المسؤولية عند سارتر لا تكون في حدود مـا يختاره المرء هو شخصياً . ان الانسان مسؤول في نظره عما هو وراء ذلك . يقول : « انا مسؤول عن كل شيء ومسؤوليتي عن الحرب المشتعلة هي من العمق كما لو اني اعلنتها انا شخصياً وصنعتها بنفسي » (الوجود والعدم ص : ٩٤١) .

والواقع ان سارتر لا يمكن ان يكون مسؤولاً عن تهديم ستالنغراد او لندن او فرصوفيا ، ولكن عليه ان يتخذ موقفاً منها ؛ وباتخاذه لهذا الموقف بحرية تامة قد تحمل مسؤولية كل ما كان يحدث في هـــذه الحرب ، بل في العالم كله .

ويقول ايضاً : « أنا لم اسأل احـداً ان يستولدني » ولكن الموقف الذي اتخذه من هذه الولادة ، تفاؤلاً كان او تشاؤماً هو في معنى من المعاني اختيار لهذه الولادة . ويعقوب نفسه حين صاح قائلاً : « لِمَ لم أمت في بطن أمي؟» قد اختار هذه الولادة . إذ انه لو لم يولد لما استطاع ان يعلن يوم ولادته .

المسؤولية عند الفلاسفة او غيرهم : هي ان يكون الفرد مسؤولاً عن عمله أمام قاض أعلى او أمام الله .

أما المسؤولية عنـد سارتر فهي في حدود المعطى الجـــاف الذي تصنعه

التجربة الداخلية الذاتية : « نحن لا نصنع كل مـا نريد ، ومع ذلك فنحن مسؤولون عن وجودنا الكائن .. هذا هو الواقع » . (مواقف ص : ٤٧).

والأمر نفسه بالنسبة الى الكآبة .

الكآبـــة

لم يجعل سارتر للقلق واليأس في فلسفته المكانة التي جعلت لهما في فلسفة كيركغارد او غابريال مارسال : ان فكرة المجيء من العدم والرجوع اليه في نظر سارتر أقل اقلاقاً وبعثاً للكآبة من السيئات التي يقترفها من يؤمن بيوم الحساب الاخير . والكآبة عند سارتر هي نتيجة للشعور بمدى تأثير اختيارنا الحر ونتائجه .

ان المفكر المسيحي لا يجد قلقاً وكآبة حين يختار، لأنه معتمد على قواعد سلوكية جـاءت عن طريق الوحي . فهو مطمئن او يكاد يكون مطمئناً ، الى صحة قواعده وسلامتها . امـا سارتر ، فالفرد في نظره يختـار قواعده دون ان يقـدر ، مسبقاً ، على اصدار الحكم بشأن قيمتها وسلامتها . لأن قيمتها وسلامتها نتيجة لطبيعة اختياره .

انه باختياره ، مسؤول عن نفسه وعن العالم كله .

والحقيقة اننا عاجزون عن اعطاء كآبة الاختيار عنـــد سارتر تفسيراً مرضياً .

ففي فلسفة الماهيات مجال لكآبة الاختيار حين يخاف الانسان ألّا يكون اختياره طبقاً للقواعد والقوانين العامة التي يدين بها .

ولكن كيف يمكن للمرء من خلال فلسفة سارتر ان يمحص اختياره ؟ وبعبارة اخرى،ما هي المقاييس التي يستعين بها لاكتشاف سلامة ما يختاره ؟

فنحن قبل ان نختار في النظرة الوجودية لا نجد أية سلطة علينا كما لا نجد اي مقياس . واذن فقد وجب ان يكون ما نختاره هو الخير والحق الجميل .

فما الذي نخافه في مثل هذه الحالة ؟

وما الذي يدفعنا الى الاعتقاد بأن اختيارنا ذو علاقة بالعالم كله حين يختار كل منا مستقلاً عن الآخر فيصنع لنفسه اخلاقه وسلوكه وحقيقته ؟

واختيارنا يحتفظ بقيمة آنية فقط ؟ فقد يتغير بعد ذلك لأننا نجد أنفسنا أمام ضرورة الاختيار الدائم . فهل هناك بعد هذا كله ما يبرر قلقنا امام اختيار وقتي زائل ؟

قد يجيبنا الوجوديون قائلين: بأننا في تفسيرنا لمعنى الكآبة عندهم انما نعتمد على مبادىء نظرية متعارضة مع مبادئهم النظرية . اما نحن ، فإننا نحاول بالحقيقة ان نفهم وان نكتشف مبرر الشعور بالمسؤولية والكآبة عند الوجوديين ، فإذا لم نجده ، وهذا هو ما يحدث ؛ قلنا صائحين : هذا شيء مستحيل وغير معقول .

على ان الوجوديين انفسهم قد ارسلوا هذه الصيحة من قبل وقالوا : ان هذه المشاعر غير منطبقة ؛ انها وقائع تكشف لنا عن استحالة الأشياء ولا معقوليتها ، بل تكشف عن استحالة العالم كله ثم استحالتنا نحن ايضاً .

فإذا كان الأمر كذلك ، فإنه يصعب علينا ان نعتبر الفلسفة اللاعقلية التي هي الوجودية ، فلسفة بالمعنى الذي يفهمه كل المفكرين .

جواب الوجودية الملحدة

عن معضلات الفلسفة

ان تكوين فكرة أكمل عن الفلسفة الوجودية يفرض علينا ان نتعرف الى الحلول التي وضعتها لمعضلات ما وراء الطبيعة فيما يتعلق بالعالم والله والانسان والاخلاق ايضاً .

العـــالم

ترد الوجودية بعنف شديد على التيار الفكري ابتداء من ديكارت حتى هيجل كما ترد فكرة ما يسمى « بذاتية الاشياء » او « الاشياء في ذاتها » . ان العالم الوجودي ليس مؤلفـــاً من موضوعات مادية مستقلة عن المعرفة . ولكن المعرفة نفسها هي التي تمنح العالم الوجودي واقعيته .

العالم في ذاته

والعالم عند سارتر بصورة خاصة هو وجود ممتلىء كثيف لا فراغ فيـــه وهو غير شفاف في نفسه ، أي انه خال من الوعي .

وهو ، أي العالم ، لا شيء وراء ذلك فلا سبب له ولا مبرر ولا عـــلة

فاعلة او غائية . فاذا وجد فقد وجد لغير غاية ، انه حقيقة واقعة فقط ، لا ضرورة لوجوده ، ولا يعلل وجوده بقوة خالقة. فامكانية وجوده امكانية مطلقة ، ووجوده شيء لا عقلاني ، انه شيء زائد . وهو قبل ان يعيه العقل الانساني شيء لا هذا ولا ذاك ، بل كان فوضى لا عقلانية يبعث على الغثيان.

علم الأنا

فاذا أصبح العالم عالمي أنا فقد اكتسبت معناه ومعقوليته بحيث لا يتحقق وجوده الصحيح الكامل الا بوعيي له .

ان عالم الأنا ، الذي يقابل العالم في ذاته لا يوجد إلا بواسطتنا . ونحن لا نتعلق به بل هو الذي يتعلق بنا ، وهو يصبح عدماً دوننا .

الانسان

تتأرجح الفلسفة الماورائية امام هذا الموضوع ، بـين المثالية التي تحيل الانسان فكرة فقط ، وبـين المادية ، التي تجعل المادة قدرة على التفكير . وبين المثالية والمادية تأتي الفلسفة الاثنينية التي تجعل من الانسان نفساً متحدة بالمادة . فما هو موقف سارتر من هذا الخلاف الفلسفي ؟

الجسم

رأينا أن الجسم شيء مادي ، وان المـادة في ذاتها عند سارتر شيء بعيد جداً عن الفكر . والجسم قسم من « المادة في ذاتها » .

يقرر كتـاب « الوجودية والعدم » ان وجود الجسم هو وجوده في العالم فقط . ونحن في العالم بواسطة هذا الجسم؛ فالجسم اذاً ليس شيئاً ملحقاً بالنفس

بل هو بقاء دائم لوجودي والشرط الدائم لامكانية وعيي باعتباره وعياً للعالم كله . « انا الجسم ، والباقي هو العدم والصمت المطبق » (الوجود والعدم ص : ٣٩٢ — ٣٩٥ .)

وهكذا يرد سارتر الرأي القائل بروحية النفس اللامادية وهو لا يحتفظ إلا بالوعي الذي لا يكون غير ظاهرة خوفيـة متصله بظاهرات العالم المختلفة دون ان يكون لها فيها أي تأثير .

الوعي

الوعي خصوصية انسانية يتميز بها الانسان عن الكائنات كلها ؛ فالأشياء في العالم كله موجودة في ذاتها . والانسان وحده هو الموجود لذاته من أجل ذاته بفضل الوعي الذي يملكه .

يقرر علم النفس الاتباعي ان العالم موجود بالنسبة الينـــا وذلك لأن في داخلنا عالماً يرتكز الى النفس أو الذهن . فعالم الأشياء المادية يتضاعف بعالم روحي من التمثلات التي بهـا نعرف العالم الخارجي . هذا العالم الروحي هو الوعي .

ويرد سارتر هذه الواقعية الروحية في الوقت نفسه الذي يدفع بـه عن فلسفته دعوى انها مادية : انه يجهل النفس والروح ، فالوعي عنده خال من محتواه ؛ انه لا شيء في الحقيقة . بل هو كما في كتابه « الوجود والعدم ص : ٢٣ » « ظهور محض ،وهو بهذا المعنى لا يوجد إلا في حدود ظهوره » أي بهذا الوعي ، تسمع دقات الساعة ، أما أنا السامع ، فلست شيئاً . يقول : « ان الكائن الوحيد الذي يمكن ان نلقاه هو ما يكون بصورة دائمة ، انه المعلوم والمعروف والمدرك » .

أما العالم المدرك فهو غير كائن ، انه غير ملموس ، انه ليس شيئاً غير ما يدركه من الأشياء ؛ بمعنى ان وجوده الحقيقي هو وجود الأشياء التي يدركها، فهو مجرد حضور وظهور ، والمدرك في نفسه ليس حاضراً ولا غائباً. وحضور المدرك حضور اللاشيء .

ويقول في (ص ٢٣٠ ، ٥٠٢ من المصدر نفسه) :

« ان ما هو موجود لذاته (الانسان) هو لا شيء وبه تكون الأشياء » ولكنه هو نفسه ليس شيئاً ما .

الله

البحث عن الاله عند سارتر قصير جداً ذلك لأن سارتر لا يؤمن بوجود إله . وهو من ناحية أخرى قليل الكلام في هذا الموضوع رغم الحاده الذي لا يحاول ان يبرره في اكثر ما يكتبه .

وخلاصة ما يقوله في هذا الموضوع خلال كتابه « الوجود والعدم » هو ما يلي : « هناك تناقض ضمني في الفكرة التي تقول بوجود كائن يستمد وجوده من نفسه » . وهو يعرض رأيه هذا دون توسيع على الطريقة التالية : يقول: « ان تكوين وجودنا الخاص ، يفرض ان نكون موجودين قبل ان نوجد ؛ وهذا شيء متناقض » . واذن فليس هناك إله موجود لأنه لا يمكن ان يوجد نفسه قبل ان يكون موجوداً .

بين اللاعقلانية والسر

ليس كل شيء بالنسبة الى الله واضحاً في نفسنا : فنحن نخبط في ظلمة عشواء منذ محاولاتنا الاولى للكشف عن حقيقة الله . وقد بقيت هذه الحقيقة سراً خفياً لا اخفى منه ، والصوفيون الذين ذهبوا بعيداً في طريقهم الى معرفة الله يعترفون ان احسن ما يمكن ان يقال عن الله هو دون الله ، فلا سبيل الى وعي حقيقته وإدراكها ، بل التعبير عنها .

ولكن ما الذي يقترحونه علينا مكان فكرة الله ؟.

لقد وجدنا جواباً على كل المعضلات التي وضعتها نظرية الوجودية في العبارة التالية : « هذا شيء غير عقلاني ولا منطقي » . فالموجود بذاته شيء غير عقلاني وظهور من وجد لأجل ذاته (الانسان) شيء غير عقلاني والاختيار الماهية شيء غير عقلاني ايضاً ... : « لا مبرر للوجود ، انه لا علة ولا ضرورة له » . ولنقرأ في الصفحات الاخيرة لكتاب « الوجود والعدم » وفي نهاية كتاب « الغثيان » ما يلي :

« كل موجود يولد دون مبرر ، ويعيش بسبب ضعفه وخوفه ، ويموت بفعل المصادفة » وانها لظاهرة غير عقلانية ان يختار سارتر تبعاً لمبادئه ، فلسفة اللاعقلانية ، التي تسيء للفلسفة نفسها

الاخلاق

تقول الوجودية الملحدة لسارتر : ان الانسان قادر على تركيز انتباهه كله في نفسه حين يتحرر من طغيان فكرة الله؛ ومن ثم تحقق هذه الوجودية نوعاً من السلوك والحس البشريين السليمين . ولكن ، من هو الانسان الذي تطالبنا الوجودية بترفيعه وتحريره ؟

ان جواب الوجودية عن هذا السؤال جواب غامض فقد جاء في كتاب « الوجودية والعدم » « ص : ٧٣٠ » ما يلي :

« ان علم الوجود عاجز عن تكوين صيغ وأوامر اخلاقية بنفسه . انه لا يعنى الا بما هو موجود ، ولذلك فلا سبيل الى استخراج توجيهات امرية من دلالاته وصيغه » . وقد انتهت الصفحات الاخيرة من الكتاب الى القول بأن جان بول سارتر عازم على اخراج كتاب جديد يكرسه لمعالجة المشكلة الاخلاقية . ثم لم يصدر بعد ذلك شيء لتحقيق رغبة القارىء المتلبع .

كما صدر كتاب : « الوجودية مذهب انساني » الذي حاول فيه سارتر ان يثبت ، رداً على من اتهموا فلسفته ، بخلوها من الحس الانساني والايجابية الخلقية الصحيحة ، ان لمذهبه معناه الانساني التام .

الحرية ، الخير الأعلى

قيمة الحرية في نظر الاخلاق الاتباعية متعلقة بالغاية من هذه الحرية ، والهدف الذي نستهدفه بها . أما سارتر فيقول . بأن الحرية هي : « المصدر الوحيد لكل قيمة » (الوجود والعدم ص ٧٢٢) ؛ وانه « لا غاية لها غير ان تريد نفسها . فنحن نريد الحرية من اجل الحرية » (الوجودية مذهب انساني ، ص : ٨٢ ، ٨٤) .

« يتبين لنا بالتالي انـــه لا اخلاقية ابداً في الخضوع لقانون يفرض نفسه بنفسه ، كما انه لا اخلاقية البتة في طاعة الله : انه لا قيمة للأخلاقية الدينية عند سارتر . إلا عند من يؤمن بفكرة وجود الله ، بعد ان يكون متردداً في الايمان بها ، شرط ان يكون هذا الايمان نتيجة لاختيار حر . اذ ان الله بالنسبة اليّ مدين لي في تحقق وجوده » .

ويتبين لنا ايضاً ان ما أصنعه ليس مهماً ، بل المهم هو مدى ما استمتع به من الحرية في صنْعي له » .

جاء في « الوجود والعدم ص : ٧٢١ » ما يلي :

« وهكذا نجد ان لافرق بـين الرغبة في السكر والانتشاء وحيداً بعيداً عن الناس، وبين الرغبة في قيادة الشعوب. فاذا تغلبت احداهما على الإخرى، فان تغلبها لا يكون بسبب هدفها الواقعي ، بـــل بسبب درجة الوعي التي تملكها هذه الرغبة . لهدفها الاعلى » .

والهدف الاعلى هو الحرية . وقد سخر سارتر ، ومثله سيمون دي بوفوار من « الرجل الجدي الرصين » كما سماه، والذي يحاول ان يجعل الحرية لاحقة بقيم مستقلة عنها .

وهكذا نرى ان التسلسل المنطقي لمذهب سارتر في الاخـلاق يحتم ابعاد كل هم عن الانسان اللهم غـــيرَهمٍّ واحد هو ان يبقى سيداً من اختياره ، رافضاً لكل انضواء قد يربطه بالمستقبل .

والواقع ان الوجوديين لم يستطيعوا عملياً ان يسيروا حتى النهاية على ضوء هـذه المبادىء ، متأثرين بالرواسب الاخلاقية التي تكمن في اعماق نفوسهم ، وبالتيار الماركسي الملتزم ، ذي الانضوائية الشديدة ، الذي انتشر انتشاراً

واسعاً في مختلف الطبقات الاجتماعية في الغرب ، وهكذا لم تظهر اللامبالاة الوجودية في شكلها الأتم الكامل .

واذا كانت الحرية هي الخير الأعلى ، فان على الوجودي ان يشعر بأنه ليس وحيداً في هذا العالم . ان هناك آخرين من الناس لهم حرياتهم ايضاً . وقد تنبه سارتر الى هذه الحقيقة فقال في كتابه : «الوجودية مذهب انساني» لا يسعني ان اعتبر الحرية هدفاً لي إلا اذا اعتبرت حريات الآخرين هدفاً لي ايضاً » . حريتك ان تريد نفسها ، او ان تخرج من فرديتها ، وان تريد الحرية عند الجميع » .

أما رأي سيمون دي بوفوار في هذا الموضوع فهو أبعد في اتجاه المنفعة الابيقورية .

يجب ان تريد حرية الآخرين ؛ ولكي يكون « لفكرة التحرير معناها المادي الملموس ، يجب ان يكون الفرح بالوجود قائماً في كل فرد من الافراد . ان الامتلاء المادي باللذة والسعادة هو الذي يتيح لحركة التوجه نحو الحرية في العالم شكلها اللحمي والواقعي » .

الانضواء

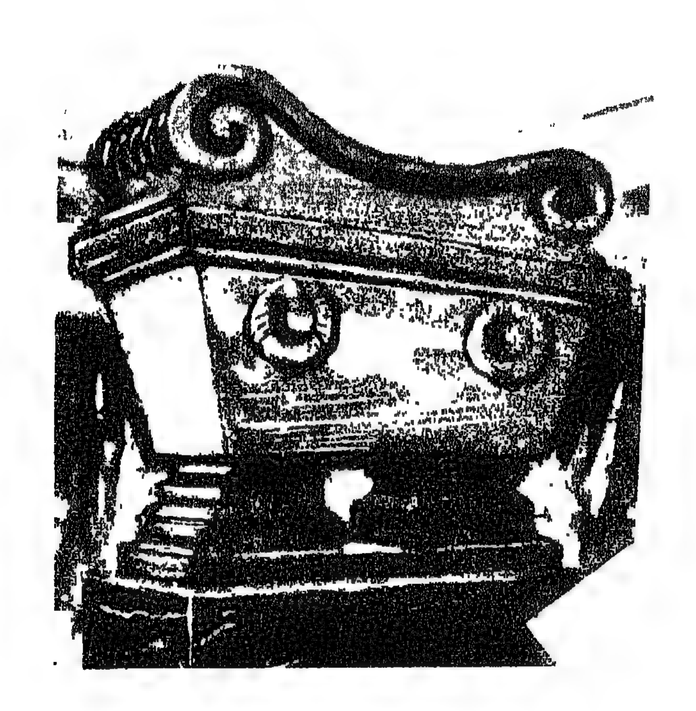
قد يبدو غريباً حقاً ان مفكرين يرفضون القبول بحقيقة مطلقة وخير مطلق ، يتبنون في الوقت نفسه صوفية الانضواء . ففي هذا الموقف شيء من الانتهازية . بل فيه تناقض ايضاً . اما ان الوجوديين في هذا المعنى هم انتهازيون فلأنهم راغبون في منافسة الماركسية ؛ والماركسية تمتاز عنهم بالعمل ، بالانضواء العملي . وبما انهم لا يحبون ان يفوز الشيوعيون بهذه الميزة فقد جعلوا من الانضواء قاعدة اخلاقية وهم الذين يتنكرون لكل قاعدة عامة .

وأمـا انهم متناقضون فلأنهم يقولون بضرورة الانضواء والالتزام العملي بينما يتيحون للفرد فرصة ان يختار طريقه وهو بعيد عن كل مقياس آخر من اي سلطة ، سائر في الظلمة الدامسة مستقل عن العالم أجمع .

على انهمقد حاولوا تبرير اتجاههم هذا عنطريق مبادئهم الوجودية قالوا:

اذا كانت الحرية هي الخير الأعلى فمن الواجب تحقيق اعمال حرة ، وبهذا المعنى ، تزداد اخلاقية العمل الذي نقوم به ، كلمـا زاد انضواؤنا بعداً وعمقاً في اختيارنا الحر .





سارتر يدافع عن الوجودية

من الكاثوليك والماركسيين خاصة

صنّف سارتر الاتهامات الموجهة الى الفلسفة الوجودية كما يلي :

١ — دعوة الوجودية الى الخمول ودفعها الى اليأس .

٢ — تقوية الروح الفردية الحالمة التي تبتعد عن المجتمع ومشاكله الراهنة.

٣ — استحالة تحقيق أي انتاج ذي طابع اجتماعي عام .

٤ — اكتفاء الوجودية بتصوير مظاهر الحيـاة الحقيرة ، من جبن وفسق وضعف وميوعة ونسيانها مظاهر الحياة الآملة القوية التي تؤمن بمستقبل عظيم .

٥ — الوجودية لا تؤمن بالتعاون الاجتماعي .

٦ — تذكر الوجودية لفكر الله، وتذكرها للقيم الالهية وخلوها من مواقف جدية انسانية في الحياة .

٧ — الوجودية أداة للتفسخ الاجتماعي لأنها تحول دون ان يصدر أي من الناس حكماً على تصرفات الآخرين ، بحيث يكون كل فرد عالماً قائماً بذاته في مجتمع يحتاج الى التعاون والانضواء الجماعي والمسؤولية المشتركة المتبادلة .

حاول سارتر بعد ان صنّف هذه الاتهامات ان يرد عليها واحداً واحداً. وهناك فيما يلي صورة تقريبية لرده في كتابه « الوجودية مذهب انساني » .

* * *

يستغرب سارتر توجيه اتهام وجوديته بالخمول والدعوة الى اليأس .

ويرى في هـذا الاتهام جهلاً او تجاهلاً لحقيقـة فلسفية . وهو الذي يقود حرية الاختيار . قال ما خلاصته :

« يخلط الناس عادة بين الوجودية من جهة وبين الشر والبشاعة من جهـة اخرى . وهم عندما يقرأون كتاب (الارض) لاميل زولا لا يثورون عليه ثورتهم على رواية وجودية . انهم يظنوننا اكثر يأساً وأعمق تشاؤماً من كتاب ككتاب (حكمة الشعوب) . وانني لأعجب لهؤلاء الناس الذين يعتقدون أننا نمتنع عن مقاومة السلطات ، ولا نثور على القوة ، والطغيان ، ولا نسعى الى التفوق على انفسنا . بل نتمسك بفلسفة متشائمة انطوائية .

« فهل اذا قلنـا بارادة سابقة للفعل او للفكر ، او بارادة تلازم الفكر على الاقل نكون متشائمين ؟ » .

« وهل اذا قلنا بأن الوجود سابق للجوهر او للفكرة المجردة بمعنى : ان الانسان يوجـد قبل كل شيء ، فيظهر في الطبيعة بفعل من افعال المصادفة ، ثم يحدد ويعرف، هل في هذا القول ما يدعو الى اليأس والكسل والخمول ؟».

« وهل اذا قلنا بأن وجود الانسان لا يكون في حـدود ما يتصوره بل في حدود ما يريده . وانه هو خالق نفسه لأنه هو وحده متصور لها ، وان له كرامة ليست للحجر والمنضدة وأشياء الوجود المـادية ، وأنه قوة تتطلع

الى المستقبل ، وتندفع قدماً الى الامام ، لا تقبل بالاستقرار ؛ بل تعمل على تحويل نفسها تحويلاً تطورياً تقدمياً دائماً في اختيـار حر واستقلال تام . فهل اذا قلنا بهذا كله نكون من دعاة اليأس والخمول والكسل ؟ » .

« ان الانسان في واقعه هو مشروع يعيش بذاته ولذاته . انه ما شرع في ان يكونه لا ما اراد ان يكونه . فقـد يريد الانسان ولكنه لا يحقق ما يريد . فاذا حققه فقـد شرع في خلق نفسه وتكوين ماهيته وجوهره . والانسان بهذا المعنى مسؤول ، لأنه يقابل حقيقة . يبنيها ويكوّنها بوعيه لها ولما حولها من العالم الخارجي في حرية تامة واختيار لا ضغط فيه ولا اكراه . وهو حين يختار طريقه مسؤولاً انما يختار باسم الانسانية جمعاء . لأن اختياره يدفعه الى تحمل كل الذيول والنتائج التي تعقب هذا الاختيار في حياته العامة والخاصة » .

« فهو اذن مسؤول امام نفسه وأمام الجميع . والاختيـار المسؤول هو الذي يجعل الانسان فريسة لقلق شديد وكآبة عميقة لأنـه يرى من خلال اختياره ونتائجه البعيدة والقريبة » .

والكآبة لا تعني الكسل والخوف من العمل . انها على الضد من ذلك تدفع الى مزيد من الجهد ومزيد من البذل . وقد عرف جميع المسؤولين من القادة والعلماء والمنتجين قيمة هذه الكآبة وعمقها » .

هل يشك احد في عمق كآبة القائد المسؤول حين يرسل جنوده الى الموت؟ رغم الأوامر التي يتلقاها من قادته ورؤسائه ؟

وهل يشك احد في عمق كآبة المدير الذي يتصرف بمقدرات واسعة ضخمة حين يصدر قراراً من القرارات ؟

بل هل هناك من يشك في كآبة التاجر حين يقرر شراء كميـة من السلع يقذف بها الى السوق وهو لا يدري على التحديد مصير هذه المشتروات ؟) .

اما الاهمال فهو تعبير «هيديغر المحبب»؛ ويعني به ان الله ليس موجوداً . وبتعبير آخر ان القيم المطلقة او القيمة المطلقة التي يسميها البعض الخير الاسمى غير موجودة ايضاً . فليس هناك نص يقول بأن الخير موجود كقيمة مطلقة وانه لا يجب ان تكذب . فنحن انما نعيش في عالم لا يوجد فيه قيم بل يوجد فيه رجال فحسب » .

واذا كان الله غير موجود ، ولا شيء يثبت وجوده ، فليس هنـــاك قيم تيسر تصرفاتنا وتجعلها شرعية . ولا نجد امامنا او خلفنا أي نوع من أنواع التشجيع والموافقة ، او أي عفو عن هفوة . نحن وحدنا دون عقد او تبرير او مقياس نستند اليه بل نحن مرغمون على ان نكون احراراً ، قضت بذلك علينا طبيعة وجودنا وهو ما اسميه : « بالجبرية في الحرية » .

« الانسان مخلوق محكوم لأنه ولد دون ان يختار ، وهو حر ايضاً لأنه لم يكد يخرج الى العالم حتى وجد نفسه مسؤولاً مرغماً على الاختيار وعلى تكوين نفسه .

« وهكذا يجـــد الانسان نفسه وحيداً لا معين له ، ولا حكم يتصل في معضلاته التي تعترضه . والمثل على ذلـك : حالة شاب قتل اخوه في الحرب وامه في نزاع دائم مع ابيه، وفي حزن دائم على اخيه المقتول. دعاه الواجب الوطني للانضمام الى القوات المحاربة في بريطانيا » .

« فماذا يفعل » ؟

« هل يترك امه فريسة لمضايقات ابيه وحزنها على اخيه ويزيد في ألمها ، وهو عزاؤها الوحيد ، فينضم الى القوات المحاربة ؟

ام أنه يبقى الى جانبها فيساعدها على تحمل شدة الحياة الزوجية ويحمل اليها السلوان والعزاء عن اخيه ؟

« من هو الذي يحل له هذه المشكلة » ؟

« هل هي المسيحية ، التي تدفعه الى المعركة باسم حب الآخرين والعمل من اجل الجماعة البشرية ؟

ام هو « كانت » الذي يقول بضرورة معاملة الناس ، لا على انهم وسائل بل غايات ؟

او ليست امه واحدة من الناس ؟ هل يقضي عليها فينضم الى المحاربين ؟ ام يبقى الى جانبها ؟

لا حل لمعضلته في فلسفة « كانت » !

ام هي القيم؟ والقيم غير واضحة . انها متسعة اتساعاً لا يتفق مع محدودية الحالة التي ندرسها » .

« واذن لم يبق له غير غريزته وميوله الخاصة . ومعنى ذلك ان يسير وراء عاطفته. فاذا كان حبه لأمه اقوى من حبه للانضمام الى القوات المحاربة بقي الى جانبها ، والعكس بالعكس » .

« هل هناك قواعد اخلاقية شاملة ؟ » .

« الواقع انه ليست هناك قواعد » .

« لقد عرفت شاباً التحق بسلك الرهبنة لأنه كان فاشلاً . واعتقد انه

غير جدير بتحقيق أي نجاح . وان الوحي قد اتاه يشير اليه بالدخول في السلك اليسوعي ؟ » .

« من هو الذي يثبت ان هذا الوحي وحي حقيقي ؟ وهل صحيح ما يقوله الكاثوليكيون من وجود اشارات خاصة تعين للانسان طريقه ؟ الواقع انه لا يوجد شيء من ذلك .

ان فشل هذا الشاب قد يقوده الى الثورة لو اختارها، والى العمل اليدوي لو رغب فيه . ولكنه اختار سلك اليسوعيين لأنه مسؤول عن نفسه ولأنه وحيد . هذا ما نعنيه بالاهمالية في وجوديتنا » .

« واليأس في الوجودية لا يعني إلا ان كل فرد من الافراد امام ممكنات مختلفة . فقد يأتيه صديقه وقد لا يأتيه ، وقد يربح مالاً وقد لا يربح. وهي ممكنات غير خاضعة للمقاييس فلا يعتمد عليها كل الاعتماد . لهذا لا يستطيع الانسان ان يوكل أي امر من اموره الى غيره . فاذا فعل فانه غير واثق من تحقيق الامر . ان عليه ان يشرف هو شخصياً على كل حاجة من حاجاته . فهو اذن في يأس دائم من الممكنات الخارجية » .

« وقيمة الانسان هي فيما يقوم به من اعمال . ان قيمة الشاعر راسين هي مجموعة ما انتجه . اما القيمة التي تعمل ولا تفعل ولا تتحقق فليست قيمة على الاطلاق » .

« واذن فحياة الانسان هي الانسان. فاذا قلنا لك : «لست الا حياتك» فاننا لا نعني ان الفنان فاقد لكل قيمة الا قيمة انتاجه الفني فقط . فقد تدخل اشياء اخرى في تقدير قيمته . وجل ما نقصده ان قيمة الانسان هي فيما يهتم له ويسعى اليه ويؤديه من الاعمال ويقيمه من العلاقات » .

« وهنا يزول اتهامنا بالتشاؤم ليحل محله اتهام بالتفاؤل الشديد » .

« نعم ؛ الوجودية نظرية تفاؤل: لانها لا تجعل للانسان املاً إلا في السعي والعمل . وهنا نستطيع ان نعتبر انفسنا امام نظرة عملية انضوائية » .

« ونقطة الانطلاق عند الوجوديين هي ذاتية الفرد . بمعنى ان هناك حقيقة وحيدة تقرر (انني افكر فإذن انا موجود) . وهي لا تعني غير ان نعي أنفسنا بأنفسنا ودون أية واسطة » .

وعينا لأنفسنا هو وعي للآخرين ، لأن وجود الآخرين شرط لوجودنا ولمعرفتنا لأنفسنا بحيث نوجد عالماً آخر هو عالم ما (فوق الذاتية) فيه يقرر الإنسان ماهيته وماهية الآخرين .

«واتصالنا بالآخرين في ظروفهم الخاصة وظروفهم التاريخية يجعل من كل اجراء لنا أو مشروع نعمل على تحقيقه شيئاً ذا قيمة عامة أو كونية شاملة ».

« واذن فإن الموقف الذي نتخذه حين نختار انفسنا ونخلق ماهيتنا ونقرر اعمالنا هو موقف ذاتي وموقف كوني شامل انساني ايضاً . »

« واتخاذ الموقف الفردي لا يتم على اساس فوضوي . وهو ليس يشير اليه بالدخول في السلك اليسوعي ؟ »

« واتخاذ الموقف الفردي لا يتم على أساس فوضوي . وهو ليس نزوة من النزوات كما يقول اندريه جيد ، بل اختيار مسؤول . والمثل على ذلك :

انني باعتباري رجلاً ذا حيوية جنسية اختار اقامة علاقات مع امرأة من النساء . والعلاقة هذه تعطيني اطفالاً . واختياري هذا يجعلني مسؤولاً امام نفسي وامرأتي والأطفال ثم الإنسانية كلها . لقد انضويت وجعلت الانسانية منضوية معي ايضاً »

« والحقيقة التي لا شك فيها ابداً ان الاخلاق الوجودية اخلاق تقوم على الخلق والابداع . والانسان هو الذي يختارها . وهو يختار ليحسن موقفه . والتحسين في نظرنا يعني التقدم . وهو يتأثر بغيره حين يختار . ولكن هذا التأثير لا يحول دون ان يكون مسؤولاً عن اختياره؛ فاذا اقتنع بأن اختياره هو نتيجة لعوامل اخرى خارجية من قدر أو حتمية تسيطر عليه هرب من حريته وخشي تحمل مسؤوليته وألقى تبعة اخطائه على الآخرين » .

« نحن احرار في الاختيار لا نختار غير الحرية » .

إذ ان الحرية مرغمة على اختيار الحرية . والحرية ليست فردية بل عامة . ان اختيارنا لحريتنا يعني اختيارنا لحرية الآخرين » .

« أما الكاثوليكيون الذين يزعمون خلو اخلاقنا من الجدية. واننا بها نأخذ باليمين ما نعطي انفسنا باليسار . فهم مع الأسف الشديد لم يدركوا حقيقة تفكيرنا الاخلاقي . لقد حذفتُ فكرة الأب الخالق ووضعت مكان هذا الاب شخصاً ، انساناً يخلق القيم الاخلاقية . وإذا قلت : ان الانسان يخلق القيم فإنما اعني ان الحياة من الناحية المبدئية خالية من كل طعم ومن كل معنى » .

« فالحياة لا قيمة لها ولا طعم فيها قبل ان اوجد. ومعناها بعد وجودي هو نتاجي انا أي نتاج اختياري » .

أما النزعة الانسانية في نظر الوجودية فهي ذات مفهومين :

المفهوم الاول هو الذي يجعل من الانسان هدفاً سامياً لكل جهد فينادي مع كوكتو قائلاً (الانسان عظيم رائع)

قالها كوكتو في قصته (ثمانون ساعة حول العالم) تحدث فيها عن عظمة الانسان وروعة نتاجه . وفي هذا النوع من التمجيد فخر بأعمال الآخرين .

وهذا يعني ان قيمة الانسان ، كل انسان ، هي نتيجة لأعمال بعض افراد الانسان .

وهي نظرية متناقضة سخيفة .

أما المفهوم الثاني وهو المفهوم الوجودي فهو كما يلي :

« يبقى الانسان دائماً خارج ذاته وهو ببقائه خارج ذاته بعيداً عن نفسه يحيي الانسان . وباحتفاظه بهذه الحركة الفوقية يستطيع ان يعيش ويوجد .

وهو لا يبلغ انسانيته إلا بتفوقه الدائم على نفسه . والتسابق لا يكون إلا بين الانسان والانسان . والواقع انه ليس هناك غير فضاء واحد هو فضاء الانسانية ، فضاء الذاتية الانسانية .

« فالانسانية الوجودية اذن عملية تفوق دائم على الذات . وهي لا تعني ان الله هو الفوقية المطلقة التي نندفع نحوها . فليست هناك فوقية مطلقة . بل عمليات تفوق دائمة » .

« وهي انسانية لأنها من صنع الانسان . فلا مشرع له غير نفسه . وهو وحده خالق القيم وباعث الحياة في كل ما يختاره حراً من الاعمال » .

« مما سبق يتبين لنا ان كل ما وجّه الينا من انتقادات ليس غير انتقادات ظالمة » .

« فليست الوجودية غير محاولة تعتمد الالحاد مبدأ تنطلق منه لبلوغ كل النتائج الممكنة » .

« وهي لا تلقي الانسان في غياهب اليأس القاتل » .

« أما اذا اعتبر البعض الحادنا بالله يأساً فالوجودية يأس شديد عميق » .

« انها لا تسعى للتدليل على وجود الخالق . بل تكتفي باثبات ان شيئاً من الوجود لا يتغير لو وجد هـــذا الخالق . فهو عاجز عن ان يحدث أي تبديل فيه » .

وخلاصة قضيتنا :

« ليس مهماً ان تؤمن بوجود خالق . والمشكلة ليست مشكلة وجوده او عدمه . انمـــا المشكلة هي الانسان ؛ الانسان الذي يجب ان يجد نفسه الضائعة ، وان يقتنع باستحالة وجود قوة غير قوته تستطيع ان تحرره .

فالوجودية اذن فلسفة تفاؤل ... ومذهب تحمل وحركة .

والمسيحيون هم الذين يتهموننا باليأس حين يخلطون رياء وكذباً ، بدافع من ايمان فاسد عفن بين يأسهم ويأسنا .

ولكي نعرف مدى انطباق ما اتى به سارتر على الصواب ، خليق بنا ان نتناول :

١ — البحث في واقعية هذه الانسانية .

٢ — البحث في معقوليتها وتسلسلها المنطقي .

وبذلك يصبح بامكاننا ان نعطي نوعاً من الحكم على تلك الفلسفة اذ نجيب على السؤال التالي : هل هي انسانية واقعية ؟

لقد اثبتت الحركة الوجودية في حقلها العملي عجزها عن تكوين ايـــة حركة نضالية عملية بناءة . لقـد كانت منذ بدايتها حتى اليوم نزوة تاريخية

اكثر منها واقعاً ايجابياً منظماً جـــدير بتقديم الحلول اليومية التي تفرضها مشكلات الحياة وتضعنا معها امام مسؤولياتنا الانسانية .

لقد أراد بهـا بُناتها ان تكون نقطة انطلاق لانسانية متفوقة ، ذات وجود مستمد من ذاتها ، قادرة على ان تحيا بأنصارها حيـاة قوية صحيحة سليمة .

فأعلنت ان الانسان سيد مصيره ، وانه قادر على خلق ذاته وحيـــداً مستقلاً عن الآخرين ، يختار هذه الذات في حرية تامة ، دون ان يستهدي أية صُوى في طريقه ، او يعتمد على مقاييس موضوعة له ، بل هو يعيش في ظلمة دائمة ، تحيط بـه الاخطار من كل مكانٍ ، وتعترضه الصعوبات ، فهو قلق ، وهو يائس من غيره ، لا يؤمن إلا بصنع يديه ، ونتاج عقله .

أعلنت انه لا إله له إلا ارادته الخالقة ، وان قيمته هي في مدى ما تخلقه هذه الارادة وتحققه .

وبعبارة اخرى أرادت ان تمنحه صفات الله ، ولكنه إله صغير يصنع نفسه شيئاً فشيئاً في طريق لانهائية لن يصل بها الى النور ، الى الضياء .

وقد أثبتت الظروف التاريخية التي مرّت بها هـــذه الوجودية ان الذين اعتنقوها وآمنوا بها وانتصروا لها، قد تردّوا في الابتذال وسقطوا في مهاوي اليأس الصغير ، واللامبالاة الجبانة التي تخاف مسؤولية البنـــاء ، فاكتفت بتحمل مسؤولية اللامسؤولية .

لقد اعطت الوجودية انصارها غرور الإله وعجزت عن ان تمنحهم قدرة الإله على الابداع والخلق والايجابية في البناء والتنظيم .

انها وثقت بالانسان ثقة سافجة. بمعنى انها اعتبرت انسانية الانسان نقطة انطلاق كافية لخلق الانسان الاله . وتناست ما في هذه الانسانية من مثقلات ومثبطات ، تحول دون ان تطلق القوة المبدعة في الانسان ، كامل طاقتها ، في حالة بقاء الانسان وحيداً بعيداً عن مجتمعه ، عن حوافز النضال، وعناصر البناء ، والحس الاجتماعي الذي يفرض التعاون والثقة المتبادلة .

انها تذكرني بالمثاليات الهندية التي جعلت من قاعدة اخلاقيتها الاجتماعية نقطة انطلاق لتكوين انسان متأله . فحفزت كل واحد من انصارها الى التخلص من باطل المادة ، وحطة الشهوات ، ودفعته الى استبقاء جوهره الالهي فقط . واذا بالايام والسنين تمر فتنكشف هذه الدعوة عن طبقتين اجتماعيتين مختلفتين .

طبقة الفقراء من الهنود او المتصوفين الذين يمارسون الرياضات الروحية والتمارين الخلقية لتحقيق نموذج انساني معجب غريب ولكنه بعيد عن الحياة اليومية ، بعيد عن مقتضيات البناء والتنظيم والنشاط الايجابي. فهم كالرياضيين في سرك كبير يقومون في كل يوم بحركات بهلوانية تستثير الناس وتبعث على التصفيق والاعجاب . ولكنهم يبقون كذلك لا يتجاوزون هذه الحدود . انهم لوحة جميلة مثالية ، لها هواتها والمعجبون بها فقط . أما المشاهدون فلا يكادون يخرجون من السرك حتى يعودوا الى حياتهم اليومية المبتذلة ومشاغلهم الصغيرة الخاصة . فهم على هذه الشاكلة وسيلة لاستجمام الجماهير وملء خيال افرادها بأشتات وفنون من الصور الجميلة والحالات المثيرة الراعبة . وهؤلاء الفقراء قلة قليلة جداً هي من المجتمع كما تكون الابرة في كومة التبن .

أما الطبقة الاخرى وهي تمثل الكثرة الساحقة فقد هبطت الى هوة سحيقة

من التعصب والابتذال . فلا هي تجـد في رياضات الفقراء وسيلة عملية ممكنة لممارسة الحياة اليومية. ولا هي تجد لضبط حياتها اليومية وتنظيم علاقاتها فيها، ما تستنير به من المقاييس والقواعد العملية لتحيا حياة سعيدة مستقرة ممكنة.

ان الاخلاقية عند هذه الجماهير صور جميلة حلوة ولكنها لا تكاد تبلغ نفوس افرادها وتقابل مسؤوليات كل يوم حتى تسقط في الابتذال فتصبح طقوساً دينية جامدة، وأشكالاً خالية من زخمها الروحي العنيف. فهي تتمسك بها بعامل التقليد والتأثير التاريخي ولكنها لا تحياها حياة ممتلئة واعية .

وكذلك الشأن في الوجودية . انها لم تكد تخرج الى العالم وتتصل بالفرد العادي ، حتى رسبت في شتى مـــن الانحرافات النفسية والهزال الروحي ، وظاهرات الجنوح الاخلاقي . فحرية الاختيار فيها اصبحت حرية في اختيار المباذل .

والكآبة القلقة فيها اصبحت خوفاً من المسؤولية البناءة .

والمسؤولية فيها اصبحت مسؤولية اللامسؤولية .

والفردية فيها اصبحت انانية مغرقة .

أمـــا الاهمالية : فقد اكتسبت اشد معاني الابتذال من فوضى وفقدان للأناقة والنظام والتفكير المتسلسل وحب الواجب وغيرها .

ولم يبق من دعوة الوجوديين في نفوس انصارها من الناس غير الرغبة في اللذات المباشرة التي تبعث عليها الغريزة والميول البدائية .

٣ – هل هي معقولة منطقية التسلسل ؟

لقد اجاب سارتر نفسه على هـــذا السؤال فقال في كتابه « الوجود والعدم » ص : ٥٥٩ » : « ان العمل الحر غير عقلاني باعتباره شيئاً وراء كل عقل ووراء كل مبرر منطقي . »

ويقول ايضاً . (نحن لا نصنع ما نريد ومع ذلك فنحن مسؤولون عن وجودنا كله) . (مواقف ١١ ، : ص ٢٧) .

والتناقض في الوجودية لا يظهر في هـــذين النصين فقط . فنحن لا نفهم مثلاً كيف يمكن لانسان ان يكون خالقاً لماهيته ، وحيداً ، بعيداً عـــن الناس ، يسير في طريق مظلمة ، ويختار حراً اساوب حياته ثم يكون في الوقت نفسه مسؤولاً عن الناس ، مختاراً باسم الناس وللناس .

ونحن لا نفهم ايضاً كيف يمكن ان تكون حرية الفرد المطلقة حريـــة للآخرين الذين يعيش هذا الفرد معهم .

ان مجرد مراقبة الناس ، ووضع مصالحهم موضع الاعتبار، هو تقييد لحريـــة الفرد التي يفرض سارتر ان تتخذ القرارات بشأنها في طريق مظلمة لا تحيط بها غير الوديان السحيقة .

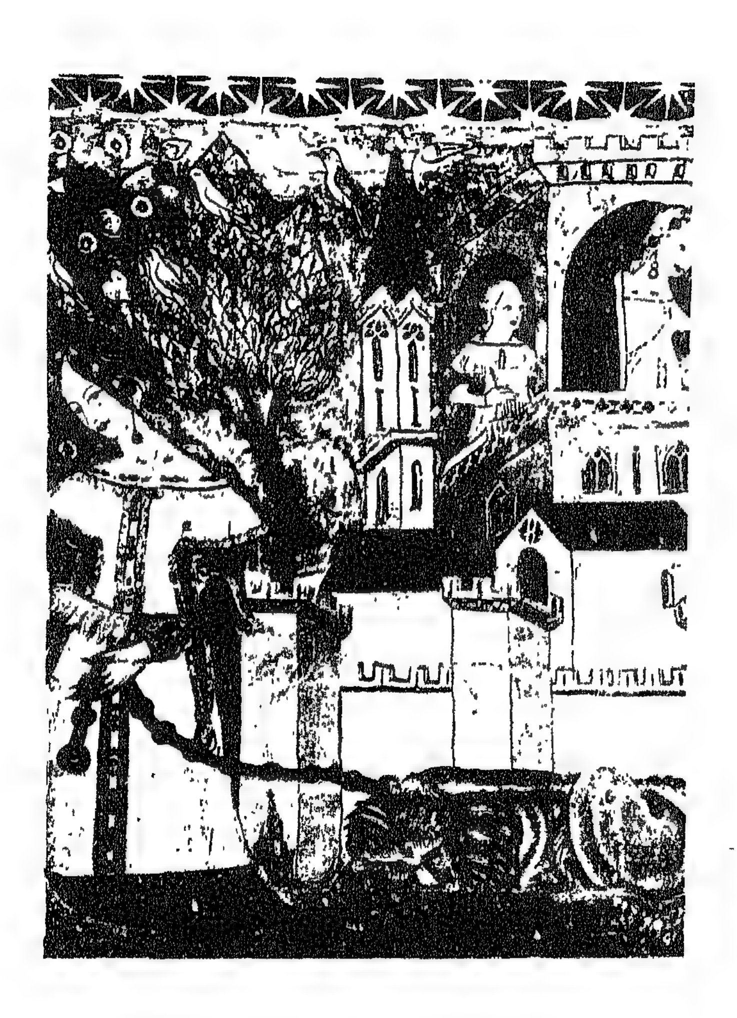
ونحن لا نفهم كيف يمكن للوجودي ان ينضوي في اتجـــاه اجتماعي او سياسي او اقتصادي فيربط نفسه بـــه ويخضع له ويأتمر بأوامره ثم يحتفظ بحريته كاملة غير منقوصة .

ان انسانية سارتر انسانية غير عملية الا في اليوم الذي يكون فيه انسان واحد فقط ينفرد بالوجود تفرد الإله به . ويكون له وجود مطلق لا نهائي،

كما يكون الوجود الالهي نفسه .

وفي رأيي ان الرجوع الى اقوال سارتر نفسها التي استشهدت بها خلال عرضي للمخص فلسفته ما يساعد القارىء على تكوين فكرة واضحة عن لامعقولية هذه الانسانية وفقدانها لتسلسلها المنطقي .





الوجودية المسيحية

الحقيقة ان تيار الوجودية المسيحية لم يبلغ من القوة والاهمية ما بلغه تيار الوجودية الملحدة : اولاً لأنه لم يجد قيادة فكرية نظرية كتلك التي وجدها تيار الوجودية الملحدة في رجال كبار كجان بول سارتر وميرلوبونتي ؛ ولأنه ثانياً لم يحسن استغلال الهزة العنيفة التي اثارها انبعاث الحركة الوجودية بعد عهد التحرير في شخص زعيمها الملحد جان بول سارتر .

وقد لا نكون صادقين كل الصدق حين نجعل من غابريال مارسال ممثلاً لهذا التيار . وفي وسعنا تعداد اسماء كثيرة ، دون ان نتحدث عن الوجودية الأكوينية ، من مثل تشستوف ، وبرديايف ، المهاجرَين الروسيين اللذين نقلت كتبهما كلها تقريباً الى اللغة الفرنسية ، وانفعلت بهما النخبة من قراء هذه اللغة في فرنسا نفسها وغيرها من بلدان ما وراء البحار ، وعمانوئيل مونييه الذي تتصل فلسفته الشخصانية اتصالاً وثيقاً بالفلسفة الوجودية . يضاف اليهم ، كارل جاسبرز ، احد كبار الفلاسفة المعاصرين ، والذي اتخذت الوجودية في كتبه شكلاً مذهبياً لم يوفق غابريال مارسال الى تحقيقه .

والحق ان دراسة المفكرين الاخيرين كافية لتكوين فكرة واضحة تقريبية عن تيار الوجودية المسيحية .

١ – وجودية المسيحية

ليس من المستغرب ان نجد في العقيدة المسيحية ، ومذهبها الاخلاقي ، وصوفيتها ، ما يتلاقى مع جانب كبير من الوجودية .

فالوجود الالهي عند المسيحيين ليس وجوداً تجريدياً يرغم الفلاسفة على وضعه فيه ، والاحتفاظ له بـه . ان "مُثُلَ" افلاطون ، والفعل المحض الذي قال به ارسطو ، هي مفتاح مذهب فلسفي قـد يرضي بتناغمه وعقلانيته ، ولكنها لا تملك من الحياة ما يملكه رمز « س » من المعادلة الجبرية . أما إله ابراهيم واسحق ويعقوب ، فهو على الضد من ذلك ، انـه كائن موجود وجوداً حقيقياً . ومن السهولة الفائقة تفسير احوال مدهشة للصوفيين ، عن طريق اكتشاف وجود الله أي عن طريق انتقال الصوفي من تمثل فكرة الله ووعيها الى الاتحاد بالحقيقة الالهية نفسها .

ان في التجسد الإلهي ، عند المسيحيين ، مـا يبعث القوة في الخصوصية الوجودية للعقيدة المسيحية . والواقع ان المادة التي تجسدت بها الحقيقة الإلهية هي التي منحت هذه الحقيقة مزيداً من معنى الوجود وواقعيته. والله بتجسده قد اتخذ هذا الطراز الخاص من الوجود الانساني، وجعلنا نحن افراد الانسان قادرين على ان نحيا حياته ، أي ان نمي وجوده الذي عاشه وحققه لذاته .

أمـا المذهب الاخلاقي عند المسيح ، فهو مذهب منفتح لا حدود له ، كالمذهب الاخلاقي عند الوجوديين . يقول المسيح : « كن كاملاً ، كما ان اباك السماوي كامل ايضاً » . ومهما تقدم المسيحي في سيره الاخلاقي ، وحقق من حلقات انصاره ، مقترباً من مثله الاعلى ، فانه في واقعه ، مشروع او سلسلة مشروعات لا تبلغ تمام تحققها ابداً. ذلك لأن تمام التحقق لا يكون الا للذات الإلهية نفسها .

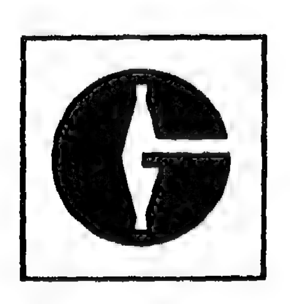
فاذا حاولنا اكتشاف ما في المسيحية من روح الكآبة والقلق ، وجدناها كما هي اليوم ، من خلال القواعد التي تنطلق منها والمواعظ التي يستضيء بها المؤمنون ، خالية من هذا القلق وتلك الكآبة .

ولكن الحق انها لم تكن كذلك في ماضيها ، عندما كان الواعظون من كهنتها يطيلون الوقوف امام الجحيم ، ويعيشون مع مستمعيهم سنوات بل قروناً لا تحصى ، في وسط النار اللاهبة . كان تخويفهم من عذاب الله وغضبه وشديد انتقامه اكثر من ترغيبهم للناس في رحمة الله وحلمه وسعة صدره . فعلوا هذا اعتقاداً منهم ، انهم بهذه الوسيلة أقدر على ردع المنحرفين ، وزجر الخارجين على التعاليم الدينية ، فكانت النخبة الناجية عندهم قليلة جداً .

والمذهب الاوغسطيني هو أشد المذاهب تنديداً بالانسان وتخويفاً له من نار الجحيم . انه يقرر ان الانسان قد ولد خاطئاً وسيموت ملعوناً ، الا ان يترفق الإله به فيخرجه برحمة منه ، من طريقه المظلمة القاتمة . وترفق الإله ترفق غير محتوم ، وهو ليس ضرورياً ابداً ، انما يقدم الله عليه بمحض ارادته دون قاعدة خاصة او شروط خاصة . ومن الطبيعي ان يشيع القلق الشديد في نفس كل من يتخذ الاوغسطينية مذهباً له وطريقة للتعبد . ومن الخير في هذه المناسبة ان نلاحظ بأن القديس اوغسطين ليس وحده أباً بعيد الجذور لطريقة التفكير الوجودي ، فهناك أشتات من العائلات الروحية قد أعطت بعده، خلال عصور متأخرة، رجالاً يعتبرون في الوجودية، بناة لها متقدمين. من أعظمهم شأناً، باعثا الوجودية الحديثة: باسكال الذي غذّاه الجانسانيست المتأثرون بالاوغسطينية، وكيركغارد الذي كان يدرّس أشد أنواع البروتستانتية تعصباً .

اما الكاثوليكية فهي أقل تشاؤماً من غيرها من المذاهب . انها لا تؤمن

بأن الخطيئة الاصلية قد أفسدت الطبيعة البشرية افساداً تاماً ؛ والانسان في نظرها قادر على اكتساب انتصارات في حقل التصاعد الروحي، اما الحسنات وأعمال البر فانها تلعب دوراً رئيسياً في تحقيق النجاة في اليوم الآخر . والله في رأيهـا لا يمتنع ابداً عن منح غفرانه لمن بذل أقصى جهده في سبيل تطهير نفسه واصلاحهـا . وعلى ذلك فالكاثوليكي لا يهوي ابداً في وادي اليـأس . يضاف الى هذا كله أن الكاثوليكية الرومانية لا تمنح المؤمن ثقة مطلقة بحسن مصيره، كما تحتفظ ببعض من القلق الذي قد يتحول في بعض الأوقات فيصبح ازمات من القلق شديدة قاسية .



الشعور باللاعقلانية

لقد عجزت العقيدة المسيحية عن اقناع الذهن المتعطش الى الفهم والادراك بما هو في حاجة الى الاقتناع به . انها تكتفي أمام كثير من الحقائق الاعتقادية بتجميد الفكر البشري وصدّه عن متابعة البحث والتنقيب بدعوى ان هذه الحقائق هي اسرار إلهية لا يدركها العقل البشري . وبفضل هذه المواقف استطاعت المسيحية أن تشارك في تقوية الاتجاه الوجودي وبعثه ليتكامل في حقل لاعقلانية الواقع .

والذي لا شك فيه ، انها قد أجابت عن بعض التساؤلات التي وقفت أمامها الوثنية صامتة خرساء . ففسرت وجود العالم والانسان بعملية الخلق الإلهي . ولكن الواقع ان كل ما عملته في هذا السبيل انما هو تأجيل انفجار الازمة . لقد وجدت نفسها بعد ذلك مرغمة على تفسير ارادة الله الخالقة . وطبيعي ان السائل لها لا يكاد يبلغ هذه المرحلة حتى يجد نفسه وسط خفاء وسرية تامة .

والايمان المسيحي يحاول ان يسترد من العقل بعض استقلاله ولكنه يحاول ايضاً أن يبقى له جانباً كبيراً من هذا الاستقلال وهذا هو القديس اوغسطين يقول : « ما كنت لأؤمن أبداً ، لو لم أكن أرى وجوب هذا الايمان » .

والايمان كما لا يخفى على أحد شيء دون الرؤية . وبعبارة أخرى ان حظ الايمان من المعرفة الواعية هو أقل من العلم .

وأخيراً نستطيع القول أن عدداً من جوانب هـذا الايمان يصدم العقل الذي لم يتهيأ للقبول بـه . يقول القديس بولس : « إن المسيح المطلوب هو فضيحة عند الهنود وجنون عند الوثنيين » .

وأما الغفران فهو عمل اعتباطي ، أي أنه لا يرتبط بمـا يقدمه المرء من خدمات ويقوم به من عبادات بل يرتبط بالارادة الإلهية . يصيب من يشاء ويمتنع عن يشاء بمحض هذه الارادة : يمحو الله ما يشاء ويثبت . ولله الأمر من قبل ومن وبعد : فإذا فهم المسيحي هذا النوع من الاعتباطية على هذا الشكل فقـد اقترب من الاعتباطية السارترية الوجودية التي ترى في العمل الاعتباطي شيئاً يعني اللاعقلانية .

يتبين لنا ممـا سبق أن المسيحية والوجودية متقاربتان بل متداخلتان في كثير من مواقفهما ووجهات نظرهما المختلفة .

ولا يسعنا في هذه العجالة إلا أن نقدم نموذجاً واحداً للشخصية الوجودية المتمثلة في الفيلسوف كارل جاسبرز .

كارل ياسبرز

والوجود الاعلى

ولد جاسبرز عام ١٨٨٣ . وامتهن الدراسات الفلسفية مروراً بعلم النفس التحليلي . وقد استعمل في فلسفته المنهج الظاهراتي .

قضى معظم حياته التعليمية في مدينــة هيديلبرغ . ثم انتقل الى بال يعلم فيها ابتداء من عام ١٩٤٨ .

ذكر بولس ريكور في كتابه عن غابريال مارسال وكارل جاسبرز ان التقـــارب الفكري بين هذين الفيلسوفين ، اللذين اعتمدا في نهجهما الفكري الواقع الملموس ، قد تأثر تأثراً عميقاً بالسرية التي تحيط بهما .

ولكن جاسبرز اكثر منهما منهجية ، وقدرة على التفلسف . وقــد عرض ُجمّاع فلسفته في كتاب مؤلف من ثلاثة اجزاء ، نقلت خلاصته الى اللغـــة الفرنسية بقلم دوفران وبولس ريكور .

وبديهي اننا لا نستطيع عرض هــذه الفلسفة بالتفصيل . فنجتزىء منها بما يشير الى الفوارق التي تفصل شخصيته عن شخصيات الآخرين من الفلاسفة الوجوديين .

أما فيما يتعلق بالوجود فقـــد وقف منه جاسبرز موقفاً معاكساً لموقف هيدغر . فكان من رأيه تقسيم الوجود الى ثلاثة اقسام رئيسية :

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١ — العالم الذي هو موضوع العلم .

٢ — الأنا في ذاتيتها الخاصة والتي تصلح لها كلمة « وجود » صلاحاً تاماً .

٣ — الوجود الأعلى الذي هو وراء الأنا والعالم والذي يطلق عليه الفلاسفة الآخرون اسم الله .

يعتقد جاسبرز اعتقاد غيره من الوجوديين ان الوجود لا يعني غير الحرية في الاختيار ؛ ومفهومه للحرية الوجودية يقترب بوضوح تام من مفهوم سارتر.

ان اختيار ما نريد ان نكونه هو شيء لا عقلاني ؛ انه يحدث خارج كل معرفة ، فنحن نعيش الوجود ونحياه ، ولكننا لا نعيه او نفكر بـه . ومع ذلك فان كل فرد مسؤول عن اختياره ، لأن هذا الاختيار هو نفسه ، وهو بالتالي ، خاضع لقلق شديد ، خوفاً من ان يكون قد أساء الاختيار ؛ كما انه مسؤول ايضاً عن ارادة وجود لا حدود لها ، والمسؤولية هذه نتيجة لشعور المخلوق بالاثم وهو الذي أراد ان يجعل من المخلوق نفسه إلهاً .

ويؤكد جاسبرز ان الوجود لا يتحقق للفرد مستقلا عن الآخرين . ويقول في مقدمته ص٢٧ : « انني لا اوجد الا مع الآخرين، فلست شيئاً وحدي ». ان آخر ما يتوق اليه الفيلسوف في نظره هو تحقيق اتصاله بالآخرين .

واتصال جاسبرز الوجودي يختلف كل الاختلاف عن الصراع الحياتي الذي يصفه لنا جان بول سارتر . انه في نظر جاسبرز « معركة حب » فيها يحاول كل فرد، أن يعين الآخرين على تحقيق وجوده الصحيح، لا ان يلتهمه او يتعلق به : « تقرر الوجودية الشعار التالي : لا تتبعني ابداً ، اتبع نفسك فقط » .

ثم قال جاسبرز : ان نيتشه قد عجز عن تحقيق محاولته الاتصالية ، رغم

ما وضعه في سبيلها من ارادة متحمسة ، لأنـــه لم ينظر الى وجود الآخرين مثل هذه النظرة .

ولكن الاتصال الوجودي ، كالوجود نفسه ، هو خارج عن كل معرفـة ممكنة : فنحن نحيا هذا الاتصال ولكننا لا نعرفه . « لا تسمح لنا الفلسفة بالتأكيد في ان الاتصال الممتلىء التام شيء ممكن ، ومع ذلك فان الايمان بهذا الاتصال هو الذي يجعله ممكناً وجديراً بمجابهة كل الاخطار . ان الاتصال هو موضوع للعقيدة والايمان لا موضوع للمعرفة . فنحن نفقده حين نظن انه في حوزتنا » . وهكذا يبقى الانسان في خوف مقيم من ان يكون قـــد أضاع الهدف الذي يستهدفه بصورة ضرورية .

ان عدم ثقتنا من بلوغ الاتصال الوجودي المحض ، او عـدم قدرتنا على بلوغه ، ليس غير حالة خاصة لجهلنا نسبياً واقع أمرنا وحقيقتنا .

كما لا يسعنا الاجابة عن السؤال الرئيسي التالي :

هل أنا حقيقة موجود ؟

الواقع ان معنى الوجود هو الحياة لا المعرفة . ولكن المعرفة الموضوعية من ناحية اخرى قادرة على طمأنتنا عن صحة وجودنا وسلامته . وكل مـــا نبذله من جهد بعد ذلك لنحيا هـــذا الوجود الاصيل لا ينتهي بنا إلا الى نتيجة غامضة مبهمة . اننا نجد انفسنا امام موقف من المواقف التي لا حيلة للانسان في تغييرها : « لقـد وجب ان أموت ، ووجب أن أتألم ، ووجب أن اناضل ؛ وانني خاضع للمصادفة ، مأخوذ بصورة ضحية بشباك الاثم والشعور بالجريمة » مقدمة ص ١٩ .

ان التوق الى الضياء والوضوح شيء لا فائـدة منه . فنحن نسير في ظلمة

الايمان ، « وعندما نحس اننا على ثقة من انفسنا، فقد اصبحنا تماماً في وسط المتاهة » المصدر نفسه ص : ٨١ .

والخلاصة ان جاسبرز مؤمن بتفاهة جهودنا للاستفادة من هـــذا العالم . « فلا يسعنا الاعتماد على شيء من اشياء هـــذا العالم أبداً » (ص ٢٢) . وعجزنا هذا نفسه مصدر « لتحذير يأتينا من يد نافذة ذات سلطان » : « لا يسعنا أن نعتمد على شيء من أشياء هذا العالم؛ كما اننا ممنوعون عن الرضا به. انها تشير الى شيء آخر » (ص ٢٢) « والطريقة التي يجتاز بهـــا الانسان تجربة فشله هي التي تقرر مصيره » (ص ٢٤) . فالفشل اذن هو الذي يتيح لنا القدرة على التجاوز والمرور الى ما وراء هذا العالم .

وكذلك شأن المعرفة التي تصطدم بالظلمة الدامسة ، في توجهها نحو النور « هذا هو شغف المعرفة : ان ترتفع عالياً جداً بحيث تبلغ المرحلة التي تفشل فيها وتسقط . ففي اللامعرفة الممتلئة التي نحوزها حقاً وصدقـــاً ، يكمن معين لا غنى عنه ، من معرفتنا للوجود » (ص : ١٠٤) .

أمـــا الوجود الذي نبلغه وراء المعرفة فيسميه جاسبرز بالوجود الاعلى . وهو تعبير تجريدي لا يجد فيه جاسبرز الشخصية التي تنسبها الفلسفة الاتباعية الى الله . ان هذا الوجود ، الذي هو مصدر كل وجود ، لا يبلغه احد أبداً إلا في رموزه ، والفيلسوف عاجز عن ان يقول عنه شيئاً . وعلاقتنا بـه تتم بفعل الحرية التي يهبنا الوجود اياها، لأننا نعلم اننا لا نستمد وجودنا من ذاتنا.

« انا واثق من ان الله موجود بالارادة التي تجعلني موجوداً . وثقتي هذه لا تسمح لي بأن اجعل الله في محتوى لمعادلة من المعادلات او قانون من القوانين، ولكنها تجعل منه حضوراً للوجود » (ص ٥٦) .

وفي هذه العبارة رجعـة الى النظريات اللاهوتية السلبية التي بها نعرف ما لا يمكن ان يكون لله لا ما يمكن ان يكون له .

فوصفنا لله على طريقة جاسبرز وصف سلبي لا ايجابي .

ومن الطبيعي ان يقف جاسبرز مثل هذا الموقف ؛ لتشبعه بالروح الدينية من ناحية ؛ وهي التي تصور الله لا نهائياً في كل صفاته . ولأن من سبقه من اللاهوتيين قد سار سيرته لا من رجال الدين المسيحيين فقط ، بل من رجال الدين الاسلاميين . وعلى رأس الفرقـة الاسلامية اللاهوتية التي وقفت من الله مثل هذا الموقف فرقة المعتزلة .. والتي اعتبرت في وصف الله وصفاً ايجابياً نوعاً من الشرك .

ويتساءل جاسبرز اخيراً عما اذا كان في الامكان ان يعوض الوحي الالهي عن قصور الفلسفة الطبيعية ؛ فيجيب سلباً . انه لم يعد ينتمي الى أي مذهب من المذاهب،وهو الذي نشأ في وسط بروتستانتي، وأشرب روحه وطريقته، لكنه في الوقت نفسه يحس بنوع من العاطفة الطيبة نحو التفكير الكاثوليكي. على انه مع ذلك بقي بعيداً عن كل كنيسة من الكنائس المسيحية ، أي ممتنعاً عن اعتناق أي مذهب من مذاهبها الخاصة . انه يرى ان على المرء ان يتوجه وحيداً الى الله ، وان يحيا حياته مستقلاً عن الآخرين ، فلا ينجرف بالعقلية « القطعانية » . فاذا لم يحتفظ بوحدته واستقلاله فقـد فقدَ اصالته ووجوده العميق ، وفقد بالتـالي الشعور بالمخاطرة وهو شعور أساسي لتحقيق معنى الوجود .

وقد عبر جاسبرز عن رأيه في الكنائس ومذاهبها حين استبعد في اجتماعات جنيف الدوليـة ، كل مساعدة تقدمها الكنيسة ؛ أية كنيسة ، مهما تكن

طبيعتها واتجاهاتها ، واعتبر هذه المساعدة ، شيئاً تافهاً لا فائدة منه ، وبذلك حدد موقفه النهائي من الدين المسيحي . قال :

انني أحتج على من يزعم انني غير مسيحي ، لأن آراءنا كلها قد وجدت غذاءها وقوتها وينابيعها الحية في الدين المسيحي نفسه . ولكن المسيح ، في نظر من يمتهن الفلسفة ، بعيداً عن مساعدة الايمان الموحى به ، يصبح رمزاً ولا شيء غير ذلك او وراء ذلك ، تجاه الرموز الاخرى التي هي آيات على الوجود الاعلى . والآيات الاخرى للوجود الاعلى ، ليست تابعة للآية الرمزية التي هي المسيح .

« أما الشرط الاول والوحيد عند الفيلسوف ، فهو الصحة ، والاخلاص، وبسبب من هذا الاخلاص وتلك الصحة ، خرجت من احدي الكنائس ، خوفاً من ان يسيطر عليّ الانفعال بطقوس العبادة ، بعد ان دخلت الى هذه الكنيسة ، خلال احدى سفراتي على هيئة زائر ، أثناء الصلاة . ذلك لأنني لم أكن اريد ان تمتزج في نفسي مع التجربة الدينية الخالصة ، انفعالات جمالية غريبة » . (من اجل انسانية جديدة ص ٣٨٤ ، منشورات لاباكونيار ١٩٤٩) .

ثم صرّح في صفحة تالية قائلاً : « اعترف انني بروتستانتي . ولكنني باعتباري فيلسوفاً ، قد أفدت من العالم الكاثوليكي اكثر مما افدت من العالم البروتستانتي » (ص : ٣٨٥) .

للأسباب السابقة كلها نستطيع ان نضع جاسبرز الى جانب جابريال مارسال في حقل الوجودية المسيحية .

وجودية تجريدية

قد يكون في هذا العنوان ما يدفع بالقارىء الى اكتشاف نوع من التناقض فيه . فالوجودية لا تؤمن بالتجريد ، والتجريد بطبعه يجعل الوجود صفة من صفات المفاهيم العقلية المجردة .

ولكن الواقع ان من المفكرين والفلاسفة من حاول ، ويحاول حتى اليوم، ان يحدث نوعاً من التوفيق بين هذين الاتجاهين المتعارضين ، اتجـاه الوجودية واتجاه المذهب التجريدي وبعبارة اخرى بين الوجود والماهية .

لقد رأينا في الفصول السابقة وجودية متطرفة معارضة للفكرة القـــائلة بأولوية الماهية على الوجود . مؤكدة ان المـاهية ، اي حقيقة كل موجود وجوهره ، هي شيء تابع للموجود . فهو الذي يخلقها بإرادته الحرة المختارة دون ان يستعين بأي مثل أعلى او بأي مقياس سابق .

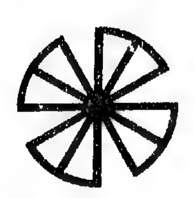
كما رأينا في مكان آخر من هذا الكتاب ان بذور الوجودية بذور قديمـة بدأت تظهر عنـد سقراط كما قال بعضهم ثم زادت ظهوراً عنـــد القديس اوغسطين . وكادت تبدو بكل قوتها عند القديس توماس الاكويني .

فالقديس توماس في معنى من المعاني رجل وجودي ولكنـه لا يقلل من

قيمة الماهية . بل يحتفظ لهـا بحقها منتصراً للعقل الانساني او العقل المطلق . على ألا يحول انتصاره للعقل الانساني دون القول بأولوية الوجود في حياتنـا الانسانية .

ولم يتفرد القديس توماس الاكويني بهذا النوع من الاتجاه ، فقـد ظهر له انصار ومتابعون في منهجه الفلسفي بين المفكرين المعاصرين ، ممن وفقوا الى وضع صيغة جديدة تمزج بين التفكير التجريدي الاتباعي والنظريات الوجودية المعـاصرة . وعلى رأس هؤلاء المفكرين رجلان : لويس لافيل (١٨٨٣ — ١٩٥١) الاستاذ في كلية فرنسا ؛ والسيد جورج كوسدورف من مواليـــد ١٩١٢ ، والمحاضر في جامعة ستراسبورغ .

وسنحاول فيما يلي عرض ملخص لهذه النظريات الفلسفية التوفيقية بتسجيل موجز لآراء الاستاذ لويس لافيل .



فلسفة لويس لافيل ووجوديته

اعتاد المفكرون في كل مكان ان يبتدئوا حركتهم الفكرية الصاعدة ابتداء من المعطيات المباشرة التي يجدونها في أشياء العالم من حولهم ، والوقائع التي يدركونها ويعونها ثم ينتهون بحركتهم هذه الى الذات الإلهية . ولكن لويس لافيل يفاجىء القارىء بمحاولة عكسية ؛ فهو يضع نفسه مرة واحدة ودون اعداد سابق في نقطة مركزية بها يفسر في نظره كل شيء .

انه يؤمن ان في قاعدة كل موجود حقيقي، موجوداً أعلى يملك الوجود في أكمل معانيه . ولإدراك هذه الحقيقة الوجودية العليا يجب ان نستعين بالحقيقة الوجودية التي خبرناها وعشناها واتصلت بنا بصورة مباشرة ، هذه الحقيقة هي الوعي الانساني .

والوعي الانساني كما لا يخفى هو اول ما يشعر معه المرء بوجوده وهو الصلة التي تربط بالاشياء الخارجية . ووعينا هو فعل او عملية فاعلة ، وليس شيئاً من الاشياء ، اي انه ذو فعالية خاصة . اما الموجود الكامل ، او الموجود الأعلى ، الذي تصدر عنه كل الموجودات ، فهو فعل ايضاً ، ولكنه فعل محض ، فعل خالص . والفرق بين الموجودين ان وعينا فعل ممتزج بالامكان، اي انه محدود . بينما الموجود الاعلى هو موجود لانهائي مطلق .

الواقع اننا نبدأ حياتنا في غمرة من اللاوعي ؛ اما الوعي فانه لا يبرز الا قليلاً قليلاً ، ينبثق من حقيقة خلقت دون الاستعانة به وفي غيبة عنه .

ونحن بالتالي جسمانيون : فاذا كان الجسم هو الذي يصنعنا في هذا العالم ، ويسمح لنا بعقد صلات خاصة معه ؛ فهو بهذه الصلات نفسها ، يضع لنا حدوداً لا سبيل الى تجاوزها .

اما الفعل المحض الذي هو الموجود الاعلى ، فانه ينبثق من العدم في معنى من المعاني ، بحيث يكون كل موجود صادراً عنه وخارجاً منه. انه هو الذي يصنع نفسه ، فهو اذن خالق ذاته ووجوده مبرر لوجوده . هذه هي الصيغ التي تعبر عن بداية المطلق .

ان وجود كل موجود غيره ، هو مشارك له باعتباره فعلاً محضاً .

وطبيعي ان في هذا المذهب من القول ما يجعل من لافيل رجلاً افلاطونياً في فلسفته . وفي وسعنا ان نطلق على هذه الفلسفة اسم « فلسفة المشاركة » .

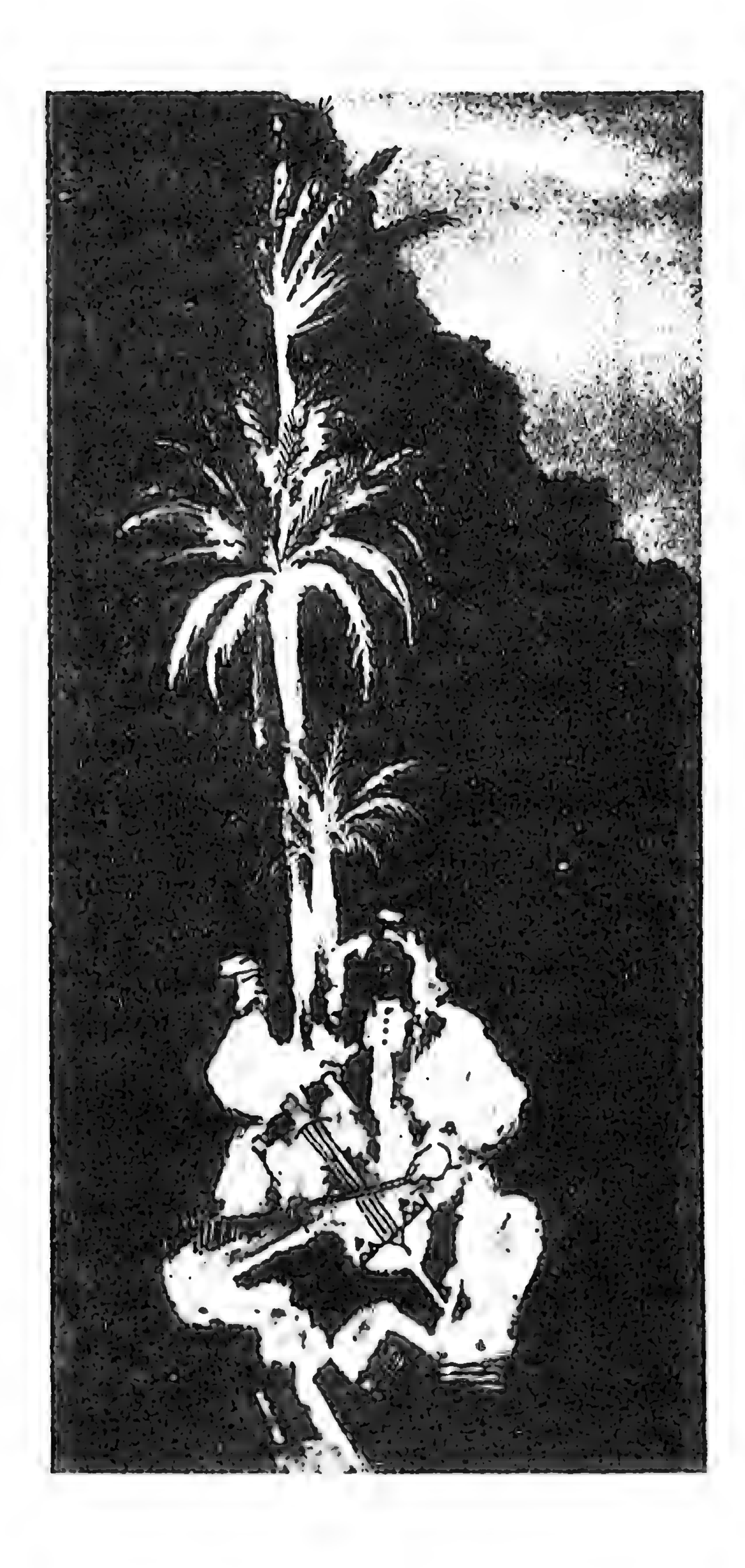
اما فيما يتعلق بالانسان ، فان لافيل يؤمن بأن ظهور هذا الانسان يكون ظهوراً مادياً بادىء الامر ، وليست الحياة المادية غير وسيلة لاكتساب الحياة الاخرى ... نحن لا نستقبل في جسدنا مظاهر الحياة الا لنمنح أنفسنا الحياة او الموت .

والواقع اننا ذوو وجود واع مدرك . ولكن الوعي في فلسفة لافيل كما هو في فلسفة الفلاسفة الظاهراتيين، ليس شيئاً ملحقاً بالجسد كما يخيل لعلم النفس المادي : فالوعي كما قلنا هو فعل ؛ « انه العملية التي تحدث الوجود ؛ الذي هو انا ، خلال احداثها للنور . ووجودي انا ، ليس سابقاً للعملية التي تحدثه وتوجده وتدركه » . والوعي لا يوجد منفصلاً عن الاشياء التي هو وعي لها

وادراك لحقيقتها : « ان الأنا شكل فارغ لا يمنحه غذاءه غير اللاأنا فقط » . (من الفعل ص : ٤٠١) .

وهكذا يصبح الانسان عنـــد لافيل موجوداً مادياً تمنحه المادة فرديته وتفصله عن الموجودات الاخرى، ولكنه مدعو الى تجاوز هذا الحاجز ليتفوق على نفسه ، بأفعــال ارادية عقلية ؛ متجهاً نحو العقل المحض الذي هو واحد أحد لا شريك له .





وجودية لويس لافيل

لقد وضع لويس لافيل قبل جان بول سارتر مؤلف كتاب « الوجود والعدم » المعطيات الأساسية للنظرية الوجودية والتي تبناها سارتر من بعده في كتابه هذا .

الماهية والوجود : كتب لويس لافيل في رسالته عن « القيم » رداً على الغرور الوجودي وسطحيته ما يلي : « قد تكون معضلة معرفة ما اذا كانت الماهية سابقة للوجود باعتبارها مثلاً أعلى يقلده هذا الوجود ، او ما اذا كان الوجود سابقاً للماهية باعتباره القوة الناشطة التي تخلقها وتبدعها ، قد تكون هذه المعضلة كلها معضلة تافهة » .

ومهما يكن الامر فقد وضع لافيل منذ عام ١٩٣٧ الحل الوجودي لهذه المعضلة قال : « يجب عندما نتحدث عن الانسان ان نعكس العلاقة الاتباعية التقليدية التي وضعتها الابحاث النظرية بين الماهية والوجود » : والماهية لا تسبق الوجود ؛ « لأننا لم نعط الوجود الا لاكتساب هذه الماهية » (من الفعل ، ص : ١٠٣) . ثم قال قبل وفاته بوقت قصير ، وهو يتحدث عن نشاط الانسان :

« ان في النشاط الانساني عدداً لا يحصى من الخاطرات الممكنة ، وهو

لا يني يبعث هذه الخاطرات ليختار من بينها خاطرة واحدة ينقلها الى الفعل. وإذن فليس لهذا النشاط ماهية ، او ان ماهيته هي ألا تكون له ماهية لكي يكوّن واحدة منها لنفسه . ووجود هذا النشاط ، هو وجود امكانياته التي تستهدف اكتساب ماهية له (لويس لافيل: من النفس البشرية، ص: ٢١٢) .

ان فهم الفقرة السابقة ممكن جداً حين نعلم ان لويس لافيل يعنى بالتمييز بين انواع مختلفة من الماهيات .

فهناك الماهيات الكلية التي بواسطتها نطلق حكمنا على الاشياء . وهناك ماهيات القيم التي تدفعنا الى العمل وتحثنا على النشاط. وهناك اخيراً الماهيات الممكنة التي نختار من بينها تلك التي نستهدف تحقيقها ونقلها من عالم الامكان الى عالم الفعل .

والماهية الفردية التي تحدث عنها في الفقرة السابقة هي فقط التي يسبقها الوجود ويكتسبها .

الحرية الخالقة : والكسب الذي يتحقق للوجود ، حين يحاول خلق الماهية الفردية يعني اننا احرار ، وبعبارة اخرى ، ان الحرية « هي نحن » (امكانيات الأنا ، ١٤٠) « والوجود قائم في ممارسة فعل حر ، هذا الفعل الذي يجعل من وجودنا شيئاً كائناً فقط ، حين لا تتحقق له حريته » (رسالة فى القيم ، ١ ، ٣٢٥) .

ولا يتخيل السيد لافيل وجود اي اختيار خفي سابق ليقظة الوعي وبالتالي لا يتخيل هذا النوع من الاختيار شيئاً غير خاضع للرقابة والتوجيه. انه يكون شخصيتنا الاخلاقية بعملية انتقائية واعية، تثبت انتباهها في بعض الممكنات، ثم تنقلها الى الفعل . يضاف الى ما سبق ان الحرية عنده ليست قوة مطلقة لا

نهائية الحدود كما يقول سارتر بل هي محدودة ، تحددها الممكنات التي تتعلق بطبيعة كل فرد وبالظروف التي تلابسه . وأخيراً فان الفعل الحر عنده ليس اختياراً اعتباطياً تحكمياً .

يقول في رسالته عن القيم ، أ ، ٤٢٨ :

« تعرّف الحرية تقريباً وبصورة دائمة بالاختيار ، مع ان هناك ما يدفعنا الى الشك في ألا تكون هذه الحرية ، في أعلى أشكالها ، غير ضرورة انسانية داخلية ، أعني بذلك ، انها ليست ضرورة سببية ، او ضرورة طبيعية ، ولكنها ضرورة نشاط يحدث مبررات وجوده ، بدلاً من ان يخضع لها » .

فاذا كنت حراً فمعنى ذلك انني حر لأسباب ومبررات خاصة وحرية تقرير ما اريد تتناسب طرداً مع مدى تعلقها بهذه المبررات وتلك الأسباب « فأكثر الافعال حرية ، وهي أكمل الافعال ، هي تلك التي يلتقي فيها الاختيار والمفاضلة » (امكانيات الأنا ، ١٥٥ – ١٥٦) .

التفوق على الذات : يقول لافيل في رسالته عن القيم ص ٢٨٢ : « ليس هناك حد محدود امام حريتنا الوجودية . فبينما تكون الحقيقة الواقعة شيئاً كاملاً تاماً ، فان الوجود هو دائماً بداية جديدة » .

« والأنا ليست حقيقة معطاة ولكنها حقيقة تبحث عن نفسها » (من الوجود ، ١٤٩) .

ولكي يجد الانسان نفسه يجب ان ينظر دائماً الى الأمام لا الى الوراء : « ان اخلاصي لذاتي ليس اخلاصاً لمشروع من المشروعات او للماضي، بل هو اخلاص لما وراء كل مشروع ووراء كل ماض ايضاً ، انه الاخلاص لخطة لم يستطع أي مشروع ان يحققها ، والتي تستطيع ان تفتح امامي دائماً مستقبلاً

جديداً » (خطأ نارسيس ، ص : ١٣٢) . ان الوجود في جوهره مشروع ذو هدف فقط .

القلق الواثق: — يشارك لافيل الوجوديين جميعاً في الشعور العنيف بالخطر امام كل اختيـــار ارادي . واذا كانت النفس المتجهة الى الله لا تخلو من قلق وكآبة في بعض الاوقات ، فانهـــا لا تسقط ابداً في يأس الملحدين . يقول في كتابه : الحضور الكامل ص : ١٠ :

« ان النفس الانسانية لا تفقـــد قلقها بالوجود ، والقلق لا ينفصل عن الوجود الذي يجب ان يمنحنا اياه كل فعل من أفعالنا ؛ ولكن هذا القلق ليس شيئاً اكثر من انه تعبير عن التوتر الاقصى للأمل . ان الوجود « الذي يضعنا بين الموجود الذي سينتمي الينا وبين العدم الذي ينبثق منه هـــذا الموجود والذي قد يتعرض لاغراقنا فيه » لا بد وان يقلق ويكتئب . ولكن هـــذا القلق هو في حقيقته الصفحة المقابلة للآمال التي كان يتجاهلها بعض الوجوديين.

« القلق هو الصفحة السلبية لانفعال نفسي ، ويمكننا ان نسميه « انفعال الوجود » وله في الوقت نفسه صفحة ايجابية . فمن يلتفت الى صفحته السلبية يغرق بصره في العدم : انه هو الذي يعاني الارتجاج الأشد والرعدة القصوى. ولكن الرعدة هذه لا تملك معناها ، لأن للوجود ايضاً صفحته الايجابية التي لا تنفصل عن الصفحة الاخرى والتي يخـــاف المرء ان يفقدها : وبالتنقل بين هاتين الصفحتين تنكشف لنا الحرية ، القيمة التي يسمح لنا الوجود بمشاركتها، والتي بسبب الخطر الذي يهددها ؛ تدعونا الى تكريس جهـــدنا كله وحبنا كله من اجلها » . (رسالة في القيم ، أ ، ٢٨٤ — ٢٨٥) .

فلسفة لافيل التجريدية

وضع لافيل نفسه في سلم الفلاسفة الذين ينتمون الى زعيم الفلسفة التجريدية الذي هو افلاطون . وليس اسهل على المرء من ان يكتشف في فلسفة لافيل المعطيات الرئيسية التي تصله بالافلاطونية الاوغسطينية .

اولوية الماهية : ان الماهيات التي تدرك على طريقة افلاطون وتعتبر معيناً لكل الموجودات ، ونموذجاً أعلى لها ، ان هذه الماهيات موجودة في الذات الإلهية . فهي اذن موجودة قبل ظهور الموجودات الجزئية والتي لا توجد الا في حدود ما تستمد وجودها من هذه الماهيات .

يضاف الى اولوية الماهية وسبقها الزمني ، سموُّها وتفوقها على الموجودات الجزئية في العالم كله . اما لافيل فليست القضية عنده ان يختار المرء نفسه حراً ، بل ان يختار الماهية التي تناسبه. فالوجود في نفسه لا قيمة له : « ان الماهية هي التي تمنحه قيمته » (من الفعل ، ص : ١٠٤) .

« ومن هنا ندرك ان الطريق نحو الماهية هي الطريق نفسها نحو الخير . ان خير كل شيء هو ماهيته ايضاً » . وهكذا تكتفي الماهية بنفسها ، اما الوجود فلا .

عالم المثل

ان العـالم الحسي هو ظل لعالم الافكار والمثل.. ونحن لا نستطيع الا ان نحيا في ظل عالم الافكار ، لأن مواجهتنا لهذا العالم مباشرة جديرة ان تعشي عيوننا كا لو نظرنا الى قرص الشمس في رابعة النهار .

ومع ذلك فالأفكار والمثـل هي وحدها موجودة وجوداً حقيقياً . وهي التي تمنحنا القواعد الضرورية لتوجيه سلوكنا الشخصي .

جاء في كتابه : وعي الذات ص : ٦٠ :

« ان العالم الحقيقي هو عالم الافكار والمثل الأعلى لا عالم الاشياء الجزئية . فلا نكاد ندخل في هذا العالم حتى يغمرنا الضياء فيبدو لنـا كل شيء واضحاً بيناً لا غموض فيه يشيع المتعة في أنظارنا ويجتذب ارادتنا . نجد هذا كله ؛ في طبيعتنا الخاصة ، في مـا سيؤول اليه أمرنا ، في سلوكنا الذي نصطنعه ، وفي علاقاتنا مع الآخرين . فاذا تركنا فاننا نجد انفسنا فريسة لقوى الطبيعة العمياء: فلا نعود نشعر بغير عبوديتنا وبؤسنا. ولا يسعنا ان نرى النور الضائع كرة اخرى ما لم نتوجه الى هذا العالم الخفي » .

ولا يعني ما سبق من القول ان في هذا العالم نموذجاً وحيداً للانسان يجب

أن يقلد من قبل كل من يملك طبيعة بشرية ، او ان فيـــه قواعد وقوانين محدودة لا تدع مجالاً للابداع والخلق . ان في الافكار والمثل كل الممكنات ، وفي وسعنا ان نختار منها ما نشاء ، دون أن يكون هذا الاختيار بعيداً عن كل طابع شخصي وباختيارنا المتجدد نستطيع ان نرسم شخصية لا تشبه اية شخصية اخرى .

واذن فقد بانت لنـــا الطريقة التي يستعملها لافيل في وضع صيغة جديدة مؤلفة من الماهية والوجودية .

هناك مثال بشري أعلى سابق لاختيارنا ، هـــذا المثال البشري ، هو الماهيات ذات القـيم التي تفرض نفسها علينا كما تفرض نفسها على كل موجود مفكر : هذه هي النظرية الاساسية لفلسفة الماهيات .

ولكن ما الذي ندعى الى تحقيقه من هذا المثال البشري الأعلى ؟

ان على كل منا ان يخترعه او ان يكتشفه ؛ لا يفعل ذلـــك عند بداية دخوله الى الحياة بـــل في كل يوم وفي كل ساعة ؛ لأن كل اختيار يصدر عنا يفتح لنـــا افاقاً جديدة . وهكذا احتفظ لافيل بالمبدأ الاساسي للفلسفة الوجودية التي يكون بها الرجل صنيعة نفسه او صنع يده .

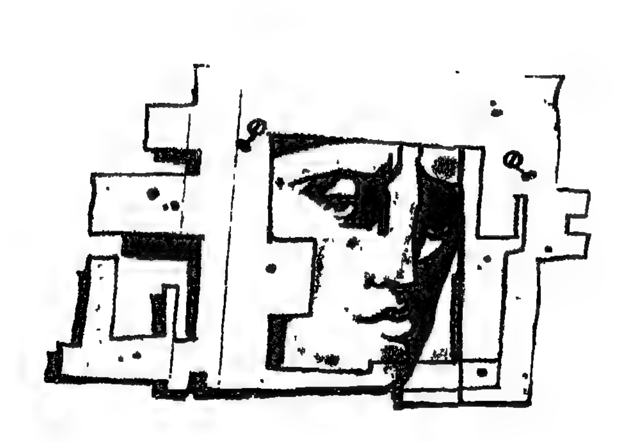
يضاف الى ما سبق فرق آخر اساسي بين لافيل وسارتر .

يؤمن سارتر ان القيم البشرية متعلقة بعملية خلق مطلقة الحرية .

ويعتقد لافيل ان هـــذه القيم لا تصبح حقيقية عند كل منا إلا بعملية اكتشاف شخصي ، ولكنها لا تدين لنا بوجودها .

فسارتر كما يبدو يقول بخلق هذه القيم بعد ان لم تكن موجودة عن طريق الانسان .

ويؤكد لافيل بأنها موجودة وجوداً سابقاً لوجود الانسان ومهمة هـــذا الانسان هي اكتشاف هذه القيم والاستعانة بهـا بعد ان يختارها لتحقيق حياته الفردية الخاصة .



مراجع (١) الوجودية مذهب انساني جان بول سارتر .
(٢) الفلسفة الوجودية جان فال .

الوجودية والشعر

تنبه لهذا الموضوع وبحثه العلامة عبدالرحمن بدوي في محاضرة ألقاها ذات مرة ويقول فيها : الوجودية أقرب الفلسفات الى الشعر، والشعر أقرب الفنون الى الوجودية .

فالشعر والفلسفة صورتان للتعبير عن الوجود : احداهما للتعبير عن الامكان ، والاخرى للتعبير عن الآنية. والوجود امكان وآنية معاً ، ولهذا كان الشعر والفلسفة متكاملين ، ولا غنى للواحد عن الآخر . ومع ذلك فلا يستأثر كل منهما بأحد الجانبين ، بل يعمل في الواحد لحساب الآخر : فالشعر يعمل في الامكان ليحيله الى آنية، ولكن في مملكة القول الموزون، والفلسفة تعمل في الآنية التي تردها الى ينبوعها من الامكان، وهذا تم كذلك في مملكة القول المنطقي ، لذا يلتقيان معاً في الوجود وهو يكشف عن ذاته من الامكان الى الآنية .

وبهذا التفسير الوجودي لأهمية كل من الشعر والفلسفة تسقط كل المعارضات التقليدية فيما بينهما مما هو نتيجة لسوء فهم كليهما. وأولاها القول بأن الفيلسوف محصور في « وسط » مذهبه ، وأن الشاعر والفنان عموماً موضوع « أمام » آثاره . ويعنون بهذا أن الفنان منفصل عن انتاجه ، وأن الفيلسوف مغلق

عليه في نطاق مذهبه. لكن الفلسفة الوجودية تنكر على الفيلسوف هذا الانغلاق في المذهب : ومن هنا كانت ثورتها المعروفة ضد المذهب وروح المذهب ، لأنه لكي يفلسف الوجود فلا بد له ان يحياه ويتمثله ، وبالتـالي ان يدخل الوجود في نفسه بدلاً من ان يغلق عليه فيه ؛ كما انها من النـاحية الاخرى لا تتصور الشاعر إلا وقد أحيى نظراته من باطن ، فنفذ فيها ونفذت فيه . واعتراض ثان هو القول بأن الفلسفة تنشد الوحدة في النظرة الى الوجود والحياة ، بينما الفن او الشعر ينشد التعدد بحيث لا يرد الى مركز منظور واحد لأنه يميل الى التفاضل والجزئيات، بينما الفلسفة ترمي الى التكامل والتنظيم المذهبي والكليات، وأصحاب هذا القول يتناسون حقيقة جوهرية، هي أن الشعر الممتاز هو الذي يجري فيه عرق واحد ، ويحكمه مزاج واحد، بحيث يمكن رده الى ما يسميه شارل دي بوس باسم الزمن الموسيقي tempo ، أعني النغمة السائدة المتكررة في شعره ، كما هي الحال تماماً في « الفكرة السائدة » التي تتفرع عليها أقوال الفيلسوف وعنـدها تتوحـّد . واعتراض ثالث هو القول بأن عالم الشاعر هو عالم الخيال ، بينما عالم الفلسفة هو عالم الواقع . وهو قول إن قصد منه التعبير عن التفرقة بين الإمكان والآنية ، فلا اعتراض لنا عليه ؛ وفي هـذه الحالة لا يكون لهم ايضاً القول بالتعارض بينهما وفقاً لهذه التفرقة ، كما هو ظاهر ممـا قلنـاه . وإن قصد به الى القول بالتعارض بينهما على أساس أن الواحد وهم ، والآخر حقيقة ، فانه بين البطلان ، لأن الوجود نسيج من الآنية ، او الواقع والامكان . ولا محل معه اذاً لهذه الاحكام التقويميـة من حيث الحق ، اذ لا تفاضل عند الوجود بين كليهما ، بل هما عنـده سيان . فإن قيل ان التفاضل ليس من جانب الوجود بما هو وجود ، بل من جانب الكاشفين عن الوجود : الفيلسوف والفنان ، فان هذا لا يقل عن القول السابق بطلاناً ، ففي شعور كليهما في تجربتها الكشفية ، الحق في الواحد كالحق في الآخر .

فليس الفيلسوف هو الذي يؤكد وحده أن عالمه الفكري هو الحقيقي ، بل الشاعر كذلك، وهو ما عبر عنه هولدرلن أجمل تعبير فقال : « أن يصير (الشاعر) ذاته ، ذاك هو الحياة ، وما نحن إلا الحلم » . وفي هـذا توكيد كبير للحق في العـالم الشعري ؛ فهو لا يكتفي بالقول بأن الحياة الحقة او الوجود الحق هو عالم الشعر ، بل يدفع العالم الآخر ، عالم الآنية او الوجود في العالم ، بأنه هو الحلم والوهم . وهولدرلن يكرر هـذا المعنى بكل قوة في كثير من المواضع ، ويؤكده الى أعلى درجـة في ختام قصيدته ذكرى حيث يقول : « لكن ما يبقى ، الشعراء هم الذين يؤسسونه » ، وكلمة «يؤسسونه» هنا لها ملء معناها ، اذ يراد بهـا ، كما يفسرها هايدغر في محاضراته العميقة عن « هولدرلن وماهية الشعر » انه: « اذا كان (الشعر) في جوهره تأسيساً، فهذا معناه : وضع اساس ثابت راسخ » ؛ ان الشعر تأسيس للوجود بواسطة القول . وما يبقى ليس اذاً مخلوقاً مما هو زائل عابر ، فان البسيط لا يقبـل مطلقاً ان يستخرج مباشرة مما هو معقد ، والمقياس لا يوجد فيما هو شاسع . ولن « نجـد » الاساس في الهاوية . والوجود لا يكون ابـداً هو الموجود (الوجود : يقال بمعنى مطلق، والموجود : يقال عن المتحقق على هيئة آنية، والاول لا يتحقق بتمامه ، واذاً فلا يمكن ان يصير موجوداً أي شيئاً متحققاً عينياً في الآنية) . لكن نظراً الى أن وجود الأشياء وماهيتها لا يمكن مطلقاً أن ينتجا عن حساب (دقيق) ولا ان يشتقا من الموجود المعطى فعلاً ، فانه من الواجب ان يخلقا ويوضعا ويعطيا بحرية. وهنا الاعطاء الحر هو التأسيس».

ذلـك ان الشاعر يخلق عالماً من الوجود قائماً بذاتـه ، ويملك من الحقيقة قدر ما يملك عالم الفيلسوف في نظر صاحبه ، بـل لعلّ الشعور عند الاول أقوى منه عند الفيلسوف ، فنحن لا نوقن بحقيقة شيء يقيناً كاملاً إلا اذا كنا

نحن الذين خلقناه وأبدعناه ، لأننـا نشعر آنذاك بأنه جزء من كياننا صادر عنه ، فله من الحقيقة بقدر ما لكياننا ، ولهذا كان للكون من الحقيقة بقـدر ما لكياننا ، ولهذا كان للكون من الحقيقة في نظر الله ، مبدعه ، اكبر ممـا لله في نظرنا ، ومن هنا كان تنكرنا للكون في كثير من الاحيان. والفيلسوف —غير الوجودي— ينظر الى عالمه كأنه أمامه يتأمله بوصفه موضوعاً في ذاته ، لهذا فان شعوره بحقيقة هذا العالم اضعف كثيراً من احساس الشاعر نحو حقيقة عالمه . أما الفيلسوف الوجودي فيتساوى في شعوره من هـــذه الناحية مع الشاعر الوجودي لأن كلا منهما يؤسس عالمه ويبدع عالمه الانساني الذاتي ، ولا حقيقة خارج هذا العالم عند كليهما ، وعالمهما واحد في مجموعهما ، او على الاقل العوالم الاخرى — من فزيائي وما اليه — في مرتبة دنيـا بالنسبة الى الوجود الذاتي الذي هو عالم كل من الفيلسوف والشاعر الوجوديين .

وهكذا نرى ان العلاقة وثيقة بين الشاعر من جهة والوجود من جهـــة ثانية ، وذاك ان الشاعر او اللغـــة الشاعرية هي تعبير عن الوجود الانساني بأكمل معانيه .

مراجع : دراسات في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمن بدوي .

الانسانية والوجودية عبد الرحمن بدوي .

مُلحق

نورد فيما يلي سيرة لحيـــاة
بعض كبـــار الوجوديين ممن
نشروا هذا المذهب في العـــالم
وجعلوه واسع الانتشار كما كان
لكل منهم اسلوب خـــاص
وناحية معينة .



ميرلوبونتي

فيلسوف وجودي ملحد

ولد هذا الفيلسوف عام ١٩٠٨ . وقد شرح فلسفته الوجودية في رسالتيه اللتين تقدم بهما لنيل شهادة الدكتوراه عام ١٩٤٢ .

وميرلو خلافاً للمفكرين الوجوديين عامة يحاول ان يعبر عن افكاره على طريقة الفلاسفة في التصنيف والتنظيم .

انه في رسالته الاولى يرد علم النفس الذي يجعل من نشاط الكائن الحي مجرد انعكاسات . ويعلن ان الحقيقة الواقعية هي البناء العضوي الذي ينظم هذه الانعكاسات . ولكنه يرفض نظرية علم النفس الالمانية التي دعيت باسم علم النفس الشكلي ، واعتبرت البناء العضوي بناء مادياً محضاً ؛ كما انه لم يكن اقل معارضة للنظرية العقلية الاتباعية التي تستعين بمبدأ عقلي تجعله معلماً للمادة ومرشداً لها .

يقول في ص ٢٤٧ من رسالته :

« منذ الدقيقة التي يؤخذ فيها الظهور البشري في « وحدته » وفي مجموعه ، لا تكون العلاقة معه مع حقيقة نفسانية ، مع مجموع ذي غرض يعبر عنه ،

او مع بناء لا ينتسب في الحقيقة الى عالم خارجي او عالم داخلي « ان القضية هي قضية الواقعية كلها موضوعة في كفة الميزان » .

فليس البناء العضوي اذن شيئاً في ذاته؛ مادياً او روحياً: بل هو ظاهرة؛ ومن الواجب ان ترى فيه « موضوعاً للادراك » ؛ انه المعنى الذي يمنحه العقل للمعطى المجرد من كل معنى والكائن قبل ظهور مرحلة التأمل والادراك .

وبهذا المفهوم ننتهي الى علم ظاهراتية الادراك الذي هو ذو طابع وجودي صميمي . وسنكتفي فيما يلي بالاشارة الى الموقف الذي يختلف فيه بونتي عن سارتر .

ان بونتي الذي يزعم انه قادر على تكوين مذهب فلسفي دون الاستعانة بفكرة الله ، لا يحاول ان يقنعنا او يقنع نفسه بعدم وجود الله ، كما لا يشعر ابداً بمشاعر القلق التي كانت تبدو حتى ذاك الوقت ضرورة اساسية للوجودية الصحيحة . انه لا يتفاءل ولا يتشاءم ، بل يكتفي بتحليل لظاهرات الوجود الانساني في تفكير بارد ووعي هادىء .

اما الآخرون من الناس الذين يعيش معهم والذين يجد فيهم ضرورة ماسة لتحقيق وجوده الذاتي فهم ليسوا عنده كما هم عند سارتر اولئك الذين يسرقون له ما ابدعه وخلقه ؛ وليسوا كما هم عند الوجوديين المسيحيين ، موجودات نشعر حين تخلو حياتنا منهم بشعور حاد من النقصان . بل هم اولئك الذين نبني العالم معهم ؛ العالم الذي يشف حين تجتمع تجاربه وتجاربهم في تعاشق وتداخل متبادلين بينهما .

اما الموقف الثالث الذي يختلف فيه اختلافاً شديداً مع سارتر فهو موقفه العاطف من الشيوعية .إنه في هذا الحقل اشد وعياً لنهجيته الفكرية من سارتر

نفسه . لقد حاول جاهداً أن يفهم ويعي دون أن يخرج من صومعته الفكرية بالانتقال من البحث النظري الى العمل .

بونتي والشيوعية : الواقع ان الشيوعيين يعترفون لبونتي برغبته المخلصة في ادراك فلسفتهم ومنهجهم ، وانه قد حقق بذلك نتائج حميدة طيبة .

لقد وضع آماله كلها في نشاط الحزب الشيوعي بعد عهد التحرير . وفي عام ١٩٤٥ نشر له مقال خلص منه في سطوره الأخيرة بأسئلة ذات طابع متعارض تمام التعارض مع العقلية الماركسية .

« علينا ان نتنبه الى أن شيئاً من الاشياء ، في عملنا ونضالنا ، لا يساعدنا على كبح الحركة العمالية ، عندما تمتد عبر العالم وتنتشر فيه . فاذا حدثت اضرابات فلنعمل مع المضربين . واذا اندلعت حرب اهلية فلنكن مع طبقة العمال . وليكن هدفنا الاكبر هو بذل كل ما يسعنا بذله للحيلولة دون وقوع صراع بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي . والخلاصة ان سياسة الحزب الشيوعي التي هي معاودة البناء مع طبقة العمال ، هي كل ما يمكننا ان نصنعه . وسنتخذ هذه السياسة ، ببساطة كلية ، دون أن يخامرنا أي وهم عما ستؤول اليه هذه السياسة ودون أن نتوجها باسم الجدلية . وهل نعرف ما اذا كانت هناك جدلية او ان التاريخ سيكون عقلانياً منطقياً في نهاية الأمر ؟ فاذا بقيت الماركسية صحيحة سليمة ابداً ، فاننا سنجدها كرة اخرى في طريق الحقيقة الراهنة وفي تحليل عصرنا » .

وقد حاول في مناسبة اخرى أن يرد على كوستلر الذي شجب في رواية من رواياته الاساليب التي استعملها الشيوعيون في تحقيقاتهم القضائية .

أما خلاصة رأي كوستلر فهي :

ان هناك منهجين : منهج الفقير الهندي الذي يقول : اصنع ما يجب أن تصنع ولا تبال بما ينتج عن صنيعك بعد ذلك .

ومنهج الشرطي الذي يمثل السياسة الواقعية والذي يرى ان الغايـة تبرر الوسيلة .

ومن الطبيعي أن يتردد كوستلر في تأييـد الفقير الهندي تأييداً مطلقاً في منهجه وطريقته . ولكنه شجب بعنف شديـد سياسة الشرطي الواقعية التي تقول بأن الغاية تبرر الوسيلة .

ان سياسة الشرطي هـذه هي التي دافع بونتي عنها وحاول ان يبررها . قـال :

« ان الذين يشجبون هذه السياسة لا يضعون انفسهم في الزاوية الحقيقية الصحيحة . انـه لا يجب أن نبحث عما اذا كان من هم الشيوعية ان تقذف بقواعد الفكر الحر . ويدعي انها لا تفعل ذلك ؛ بل يجب أن نبحث عما اذا كان العنف الثوري الذي تستعمله جديراً بخلق علاقات انسانية بين الناس » . (انسانية وارهاب . مقدمة ص : ١٩٤٧) .

لقد اراد بونتي أن يقول : بـأن الغاية الحسنة تبرر الوسيلة . وان انشاء مستقبل سعيد قـد يدفعنا الى استعمال وسائل يعتبرها الضمير البورجوازي ذات صفة اجرامية .

ان ادراك شرعية الاجراءات التي يتخذها الشيوعيون يفرض على كل منا، في نظره، ان يمتزج امتزاجاً عميقاً بالكتلة العمالية التي تناضل من اجل النصر؛ وليست الاراء الاخلاقية عندها غير بناء فوقي لا يفهم مستقلاً بنفسه : « ان العمل الثوري لا يستهدف الافكار او القيم، انما يستهدف فوز الطبقة العاملة »

(ص : ١٣٤) « ولا شك ان الفوز بالسلطان هو وسيلة لمنح العالم صفة بشرية. فالماركسية لا تعيش وقد اثبتت عينيها في العالم الآخر بعيداً عن الواقع الراهن » (ص : ١٣٧) . ان فوز الطبقة العمالية هو بالنسبة اليها الغاية نفسها في شكلها الوقتي » (ص : ١٣٨) .

وافكار الانسان عند الوجوديين مرتبطة اساساً بشروط حياته . وهو الرأي الذي يقول به الشيوعيون ايضاً .

وفي تشابه الموقفين ما يبرر موقف بونتي الوجودي من الشيوعية حين حاول ان يدافع عن أساليبها في العمل الثوري . وقد يبعد بونتي فيتجاوز ما ذكره من قبل فيقول ما يلي :

« ان النظر الى الشيوعية عن قرب يجعلنا نعتقد انها ليست فرضية ، قد يستبدل بها غيرها غداً او بعد غد . انها التعبير البسيط عن الشروط التي لا تكون بدونها بشرية بمعنى انها مجموعة علاقات بين الناس، كما لا تكون بدونها للتاريخ عقلانية صحيح . وبهذا المعنى فهي ليست فلسفة تاريخية بل هي فلسفة التاريخ ، والتخلي عنها يعني رسم صليب على المنطق التاريخي .

فبونتي اذن مؤمن بضرورة بقاء الفلسفة الماركسية . وهو واثق من انها التعبير الصحيح عن عقلانية التاريخ وتسلسله المنطقي وانها قد كانت في نظر اجيال من المثقفين الأمل ومصدر الخلاص والتحرر. ذلك لأن العمال لن يجدوا حريتهم إلا بها ، وبفضلهم سيتحقق التواصل بين افراد البشر عبر الحدود القومية المصطنعة . وان عصر ما قبل التاريخ سينتهي وشيكاً فيبتدىء تاريخ البشرية الحقيقي .

ان الشيوعية في نظره قد ارسلت نداءها وهي تنتظر جواب البشرية

كلها صامتة مترقبة متربصة . وسيشهد العالم كله مستقبلا جديداً يصبح فيه كل الناس على سواء .

ولكن الشيوعية من ناحية اخرى قد فقدت ثقة التاريخ بجرأتها بعد ان انتصرت في بلد واحد فقط ، فقد تركت في رأيـــه وسائلها العمالية الخاصة واستعانت بأساليب التاريخ الاتباعي التقليدي : مـــن تسلسل ، وخضوع ، وأساطير ، وتنكر للمساواة ، وديبلوماسية ، وشرطة .

ثم عبر بونتي عن رجائـــه في ان تبرز الروح الماركسية الأصلية لتحقق انتصاراتها التاريخية الموعودة .



غبريال مرسيل

وجودي مسيحي كاثوليكي

ولد غابريال مارسال عام ١٨٨٩ .

وقد أبى ان يعترف بأن له فلسفة خاصة بـه ذات طابع فردي متميز . والواقع انه قضى عشرين سنة يكتب خلالها في « مجلة مـا وراء الطبيعة » وكان في عزمه ان يجمع ما كتبه بعد ذلك في كتاب جامع كبير . ولكنـه لم يفعل .

قال جيلسون : ان غابريال مـارسال هو من كتلة الفلاسفة الذين يؤثرون تسطير افكارهم في رسائل صغيرة او مقالات قصيرة او فقرات متنـاثرة هنا وهناك .

ولكنه مع ذلك كان يطمع ، خلافاً لكيركغارد ، في ان تكون له فلسفة مصنفة. وقد استطاع ان يفرض علينا من خلال كتاباته نموذجاً للوجودي المسيحي ذا طابع حظه من الفلسفة اكبر من حظه من الأدب .

وقد استعمل مارسال طريقة هوسرل في البحث الفلسفي . فكان يتخـذ موقفاً خاصاً ، كالعلاقات القائمة بين الانسان والآخرين من حوله، او يستعرض

مشهداً راهناً او مشهداً من المشاهد الماضية فيضعه ويتحدث عنه على طريقة الفلسفة الظاهراتية .

الوجود : قال مارسال « ان معضلة اولوية الوجود او الماهية قد شغلتني في كل زمن ». ولئن لم يجد مارسال لهذه المعضلة حلاً على الطريقة الوجودية : بمعنى ان الوجود سابق للماهية ، فلأنه يفهم من كلمة « ماهية » الشيء الذي هو داخل نطاق الوعي ، أي الأفكار العامة التي تفكر بواسطتها «والخلاصة عنده ان الفكر لا يتناول غير الماهيات » وهو لم يمتنع عن الأخذ بفكرة الوجودية الاساسية كما عرضناها من قبل .. فهو يؤمن ايمان كل وجودي ، ان الفرد الانساني هو الذي يقرر مصيره بنفسه ، ويبدع ماهيته الفردية ؛ فنحن لسنا في واقعنا غير ما ننتهي اليه من مصائرنا .

ومارسال ينسب الى الوجود شيئاً آخر لا ينسبه الى الحياة والموجود . فقد كتب في ٨ تشرين الثاني ١٩٣٢ ما يلي :

« بينما كنت انظر الى كلب نائم أمام دكان ، انطلقت عبارة نحو شفتي ؛ هي هذه : « هناك شيء يدعى عيشاً ، وهناك شيء آخر يدعى وجوداً : فاخترت الوجود » .

ولكن ما معنى الوجود ؟

يجيب مارسال عن هذا السؤال في محاضرة بعنوان « انا والآخرون » . لقد استعرض في هذه المحاضرة ميزة الابداع عند الفرد الانساني . والوجود عند هذا الكائن المبدع هو ان يصنع نفسه متفوقاً عليها .

الاتصال : والانسان وحده اضعف من ان يحقق وجوده فهو في حاجة الى الآخرين لتحقيق هذا الوجود . ومعنى ذلك ان تكون بين الناس الاحياء حالة

اتصال دائمة . والاتصال في نظر مارسال شيء بالغ الصعوبة شديد الندرة . وقد أشعرنا برأيه هذا مؤكداً انه اذا لم تكن الاستحالة استحالة تحقيق لهذا الاتصال فهي على الاقل استحالة الاحتفاظ بما تحققه منه .

ويكاد يظن قارىء مارسال ان الفضيلة نفسها ، تخلق جواً يسمم العلاقات البشرية، بدلاً من ان تكون عامل توحيد: هذا هو الشعور الذي يخامرنا حين نقرأ تمثيليتيه الحديثتين : رجل من رجال الله ، والكنيسة الحامية .

الله : يعترف مارسال بتأثير الذات الالهية ، الموجود الاعلى، التي يشاركها في الوجود ، على نفسه في توجهه نحو وجوده . وهو لا يجد في هذا التأثير أية غضاضة رغم ان الناقد قد يكتشف في وجهة نظره هذه ان ادراك الله عنده ذو طابع صوفي اكثر منه عقلي . انه يقول : « المهم في رأيي ان نعرف ما اذا كانت هناك حدود واضحة بين الصوفية وما وراء الطبيعة » .

والله عند مارسال لا يمثل الدور الذي تنسبه اليه فلسفة الماهيات . فهو لا ينكر فقط ان يظهر نموذج الوجود في الذهن الالهي بل ينكر ايضاً ان يبرز هذا النموذج شيئاً معقولاً ومراداً من قبل الذات الالهية .

ان وجودنا نفسه هو الذي ينطلق نحو الاحسن بحركية داخلية به، ونحن لا ندرك هذا الاحسن ما لم نحققه ؛ وبلوغنا اليه لا يكون بخطوات حيوية .

والايمان في رأيه هو اخلاص لشخص اكثر منه تأييداً لصيغة اعتقادية .

ومن الطبيعي ان نجد في هـــذا النوع من الادراك الاخلاقي شيئاً من اللاعقلانية ، أي من الذهنية الوجودية . ولكن مارسال لا يقول: انني اؤمن لأن هذا شيء غير معقول . انه على العكس من ذلك . فهو يؤمن لأن الايمان يمنح الحياة معناها وينير طريق صاحبه .

كآبة وأمل ؛ انه لا يجهـــل كآبة الوجوديين ، ولا سيما تلك التي تبعثها فكرة الموت ، او يبعثها الشعور بتفاهة الحياة ولا معقوليتها .

« ان امكانية ظهور الحياة امامي خالية من معناها ، هي جزء لا يتجزأ من تكوين هـــذه الحياة » . أما اليأس في رأيه فهو معطى مركزي لعلم ما وراء الطبيعة وان تعريف الانسان علىطريقة القديس توماس الاكويني تعريف يغطي ويخبىء ولا يكشف . وهو يعترف ايضاً باستحالة رد انصار الانتحار وشجب اتجاههم : لأن الموافقة على قبول الحياة عملية اختيار ، وفعل ايماني . ويختلف مارسال عن غيره من الوجوديين في ان الاختيار عنـده لا يسقط في التشاؤم الحزين للوجوديين الملحدين :

على ان الايمان عنده ليس مجرد ملجأ ضد كآبة الحيـاة بل هو على الضد من ذلك ، يقول : « لقد ولد الايمان في نفسي في وقت كنت فيه متوازناً من الناحيـــة الروحية ، كما كنت اشعر حينئذ بسعادة غير عادية » . ولا شيء عنده من قلق كيركغارد العنيف الصاخب. لقدكتب يوم تعميده (٢٣ آذار ١٩٢٣ ؛ وقد بلغ الاربعين من عمره) :

عمّدت في هذا الصباح وأنا في حالة لا أكاد أجرؤ على الطمع فيها . انني لم أحس بأية نشوة ، بل خامرني شعور بالسلام والهدوء، والتوازن، والامل، والايمان » .

فليس اليأس عند الوجودي الكاثوليكي غير اغراء وقتي؛ والامل هو وحده نسيج حياته الأساسي ، بل هو شرطها الاول : « انني أكاد اؤمن ان الامل من الروح الانسانية هو كما يكون التنفس من الكائن الحي » .

غوسدورف

فيلسوف وجودي تجريدي

الفرق بين غوسدورف ولافيل هو ما يلي :

في فلسفة لافيل روح تجريدية اساسية تحاول ان تضم اليها النظريات الوجودية الكبرى .

وفي فلسفة غوسدورف وجودية اساسية تحاول ان تضم الى نفسها الخطوط العامة للفلسفة الاتباعية التجريدية .

وجودية غوسدورف : يعتقد غوسدورف ان عبارة « اكتشاف الذات » ذات معنى يحدد ما ندركه من ذواتنا. ففي رأيه ان معرفة الذات لا تتحقق بمجرد النظر الى انفسنا والتأمل فيها . انها لا تتحقق إلا بواسطة العالم . ولذلك وجب أن ندرس انفسنا في علاقاتنا مع الخارج « فلسنا نحن إلا بواسطة العالم » .

ولكن المناهج غير المباشرة في دراسة الذات لا تستطيع ان تدخلنا الى مركز الشخصية وصميميتها : ان على الانسان ان يتعرف الى القيم التي توجه افعاله ، ليعرف نفسه معرفة صحيحة ؛ وعليه بالتالي ان يستعين بالشعار

القائل : « كن من انت » وان يترك الشعار الاتباعي التقليدي : « اعرف نفسك بنفسك » .

ثم يحدثنا غوسدورف عن رأيه في التضحية الانسانية ، فيبدو هنا ذا طابع وجودي اقوى وأشد وضوحاً. انه يعتقد ان التضحية في الاساس فعل اخلاقي ديني ولكنها في الوقت نفسه فعل وجودي ايضاً .

والتضحية بالمعنى الوجودي عملية تخل عن الذات للاتصال بالوجود ؛ ان فيها اختياراً قد تكون قيمته موضع شك ومناقشة . فالشهداء الذين يحاولون الكشف عن صحة ايمانهم ، غير قادرين على اثبات هذه ... ففيها تفوق على الذات، ومخاطرة، وغموض. هذه الحالات كلها تضع الشهداء في جو وجودي.

وتبدو فلسفة غوسدورف بمزيد من الوضوح حين نتحدث عن اخلاقياته في رسالته عن الوجود الاخلاقي . انه يرفض الاخلاق الاتباعية التي تخضع الرجل لنواه وأوامر موضوعة بصورة مسبقة . لأنه يرى في هذه الأوامر والنواهي عاملاً يجنح بالشخصية الانسانية عن طريقها القويم .

انه يرفض القيم التي تُعَرّي الرجل من شخصيته وتعتبر الرجل قيمة عليا. ان الاخلاقية الصحيحة هي في ان يكون الانسان اميناً لنفسه وسيداً لمصيره لا يتأثر بغير مطالب طبيعته العميقة .

والطبيعة هذه ترتكز فوق اساس عصبي – حياتي تكون انبثاقاته مصدر حيويتنا كلها ، حتى الحيوية الاخلاقية . انه يؤكد ان أساس القيم هو جو الغرائز . وظهور الفكر هو الذي يبدع قدرتنا على قيادة ميولنا الغريزية بطريقة يستجيب بها للأهداف البعيدة للشخصية كلها .

ولا يصلح لقيادتنا في سيرنا الاخلاقي غير التجربة الاخلاقية بالذات : ان

شعورنا بالرضا ، وهو الشعور الذي نهدف اليه ، هو الذي يصلح قاعدة لتقييم كل خطوة من خطواتنا الاخلاقيـة . فالأخلاق الصحيحة اذن هي « البحث عن هذا الشعور بالرضا والطمأنينة » .

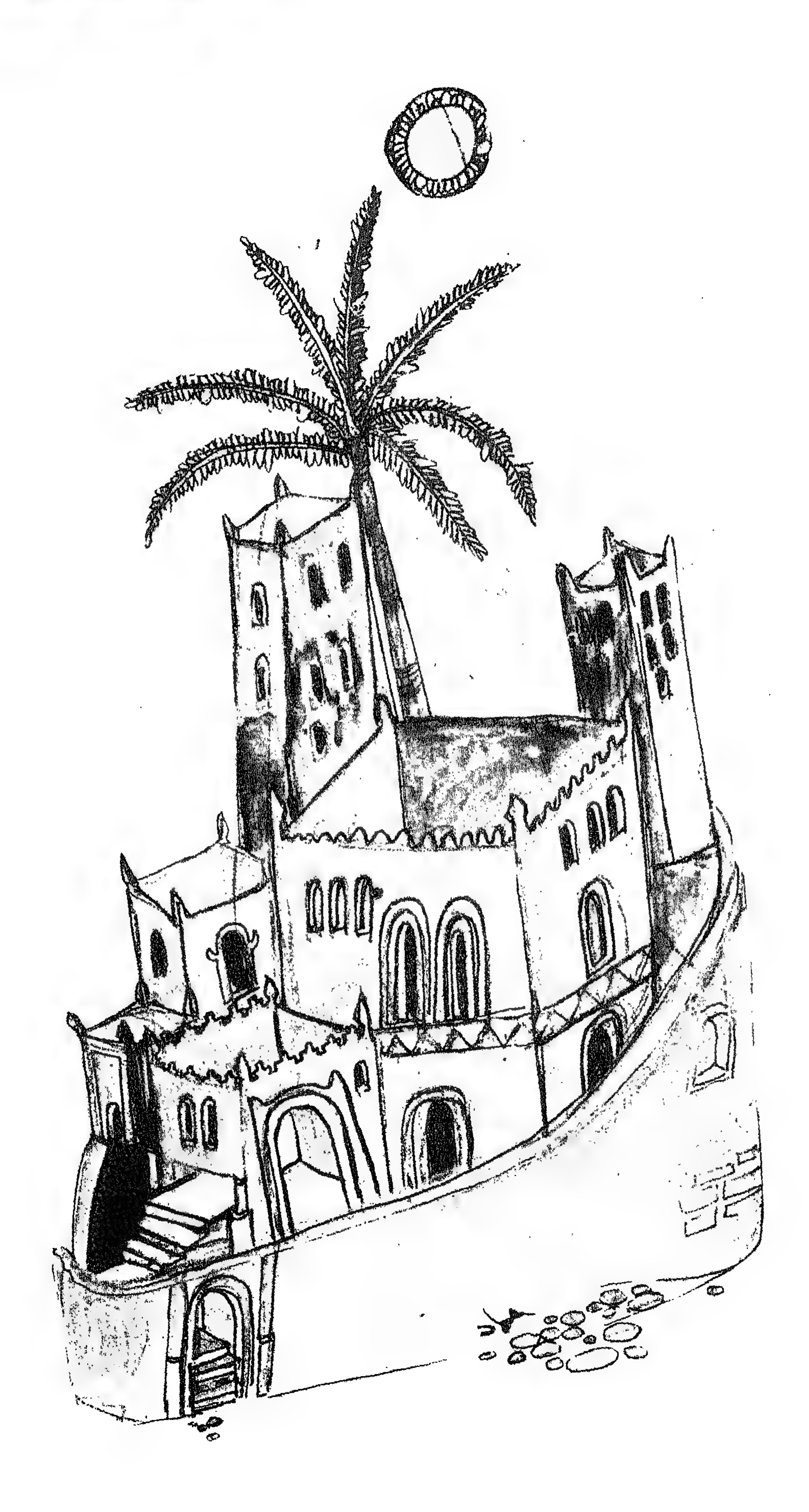
وبما ان هذه التجارب هي تجارب شخصية فلا يسعها ان تكون كليـة او موضوعية . انهـا شيء فردي ذاتي يوجهني انا شخصياً ويشرف على اقداري الخاصة . وهي في الوقت نفسه صنعي وإبداعي الخاص .

اتجاهه التجريدي: يخيل للدارس ان غوسدورف من انصار التكاثر الذي لا حصر له في تكون الشخصية الخلقية . ولكن الواقع انه لا يلبث بعد ذلك حتى يقول بضرورة وجود حقيقـة واحدة كليـــة تستهدفها كل الجهود ولا تجد الّاها .

هذه الحقيقة الواحدة هي قيمة كلية تبرز وكأنها نداء للبشرية مغروسة في طبيعة كل رجل .

هذه القيمة البشرية الواحدة التي نستهدفها جميعـاً في رأي غوسدورف لا تختلف في الحقيقة عن انسانية الانسان كما تفهمها الاخلاقية التجريدية او تلك التي كان الاوغسطينيون ينسبونها الى العقل الإلهي . ومما يدفع الى الفضول ان السيد غوسدورف يحاول في كتابه : « ذاكرة وإنسان » ان يضع الى جانبه القديس اوغسطين نفسه . فهو اذن غير بعيد عن لويس لافيل كما قـد يخيل الينا بعد القراءة الاولى لكتبه .

ان النور الذي يضيء كليهما بصورة مباشرة او غير مباشرة هو نفسه . واختلافهما في الحقيقة اختلاف في كيفية البداية ثم لا يلبثان حتى يتلاقيا .



بردیائیف

هو نيقولاي الكسندروفيتش بردیائیف ، المفكر الروسي الممتاز والكاتب الكبير والمجاهد الذي لا يقبل المساومة .

ولد بردیائیف سنة ١٨٧٤ في مدينة كييف ، وهذه المدينة انما هي المركز الاول للديانة المسيحية في روسيا ، وهو ينتسب لأسرة من أعيان الأسر الروسية . تلقى تعاليمه اولاً : في احدى المدارس الحربية ، وقد تحوّل الى الماركسية سنة ١٨٩٤ وكان لا يزال طالباً في الجامعة ، وتأثر بتعاليمها وأفكارها ، الامر الذي جعل السلطات القيصرية تعتقله مرتين حيث نفي سنة ١٨٩٨ الى فولجودا وأمضى فيها سنتين . ولما عاد من المنفى أقبل بكليته على حياة بطرسبرغ الفكرية . غير ان شيئاً هاماً طرأ على تفكيره ، فقد بدأ يتحول من الماركسية الى المثالية، مع انه لم يقطع كل صلاته بالثوار البلشفيك في ذاك الوقت .

ولما حدثت ثورة ١٩١٧ عُيّن بردیائیف عضواً في مجلس الجمهورية ولكنه سرعان ما اختلف مع السلطات الشيوعية واتهم بالاتصال بالفوضويين ، ولما ظهرت براءته من هذه التهمة عُيّن سنة ١٩٢٢ استاذاً للفلسفة في جامعة موسكو رغم خروجه على التعاليم الماركسية . فما لبث ان نُفي من روسيا

الى المانيا ، التي غادرها بعد بروز الحركة النازية فيها .

لقـــد نشأ برديائيف نشأة ارستقراطية وتأثر بتعاليم شوبنهور وهيجل . ودفعه ضيقه بالطبقة التي ينتمي اليها للنفي مع الثوار الشيوعيين الى فوجودا ، وقد تحدث عن هؤلاء في كتابه : الحلم والواقع ، معرباً عن محبته لهم .

غير انه يبـــدو انه يقبل من الماركسية برنامجها الاقتصادي والاجتماعي ، ولكنه يرى انها تقود الى اهدار الحرية الشخصية .

ولما كان في بطرسبرغ اتصل بأعلام الفكر السوفياتي وتأثر بهم ، وما لبث ان انتقل الى موسكو حيث اشترك في تأسيس الجمعيـــة الفلسفية الدينية ؛ ولكنه عـاد فاختلف مع السلطات الشيوعية رغم صداقته المتينـة مع وزير التربية الشيوعي لونادسكي .

كان برديائيف يعتبر الخير والجمـال مُثلاً قائمة بذاتها ، مستقلة عن الصراع الطبقي ، وهذا هو السبب الرئيسي الذي أدّى الى اختلافه مع الشيوعيين . إذ هو يصرّ على ان اليساريين الروسيين لا يحترمون الشخصية الفردية ولا يسلّمون بحقيقة النزوع الى الحرية .

وفلسفته مستقاة من تصوّره للروح الانسانية ، وهو ينبذ الفكرة المادية القـــائلة بأن العقل هو مجموع لمظاهر ردّ الفعل العضوية . ويعتبر ان للانسان روحاً خلاقة ترسم له طريقه الى الحريّة، وتمكنه من الانتفاع بالمادة التي يسّرتها له الطبيعة والمجتمع والتاريخ .

وشعوره بضرورة الحرية والخلق والحق والجمال انما هو ناتج عن أن هـذا الانسان قد صيغ على صورة الله ومثاله. فهو لذلك يرفض الفلسفات التي تنكر

حق الروح في الاستقلال والحرية ، او التي تنتقص قوى الانسان وإمكانياته ، او التي تعتبر الانسان مجرّد آلة للروح العامة الشاملة على نمط هيجل او شلنج.

ويقول بردياثيف ان لكل انسان رسالة تتضمن تحقيق شخصيته تحقيقاً شاملاً . اما هذه الحرية فلا تعني الفوضى ، لأنها تتضمن قبول التبعة ، ولكل انسان استعداداته الخاصة ومواهبه التي يتفرد بها ، ولكل انسان نصيب من القدرة على اصدار الاحكام المستقلة ، وانمـــاء شخصيته وممارسة قدرته على الابداع والخلق والاستمتاع بالاستقلال كل ذلـك يتوقف على حريته فالرجل الذي يرفض هبة الحرية ينكر طبيعته الحقة وينزل عن حقوقه الروحية .

والناس يطلبون الحرية وفيهم الاستعداد لهـا ، ولكنهم في الوقت نفسه يرهبونها وذلـــك لأنهم يخشون التبعة . وتاريخ البشر الى حد كبير سجل محاولات الانسان التفريط في حريته .

وقد تناول بردياثيف هذا الموضوع في كتابه « العبودية والحرية » وعنده ان الانسان يلجأ الى طرق كثيرة لاستعباد نفسه ، ولكنه لا يسلّم بعبوديته إلا نادراً . كما يحتقر الآداب القائمة على تحقيق المتعة واللذة وما شابهها .

وفي طبيعة الانسان ازدواج ، فتحقيق الروح الانسانية لا يمكن أن يتم بغير معركة ، ونيـل حرية الروح هو الغرض التاريخي للانسان ، والمشكلة الاولى هي مقاومة تلك القوى التي تأتي من داخل الانسان ، ومن المؤثرات الخارجية التي تحاول ان تستعبده ، وبين هـذه المؤثرات شهوات الانسان وأوطاره ومطامحه .

وانتقد بردياثيف النظريات الميتافيزيقية التي تميـــل لاستعباد الانسان ، كالمذهب الجبري مثلاً ، كما انتقـد سائر المذاهب التي لا تعتبر ان في الانسان

ذاتاً خالقة لا تطيع القوانين المسيطرة على طبيعة الأشياء .

وأخطر عبودية ممكن ان تقع على الانسان هي عبودية المجتمع ، لأن في ذلك عوداً للأطوار البنائية حيث كانت الذات الفردية ضائعة في ذات المجموع ، ليس لها كيان مستقل ، ولا تتمتع بشخصية مستقلة .

ويعتبر برديائيف علماء الاجتماع الذين يضعون شخصية المجتمع فوق الشخصيات الفردية أنهم من الرجعيين الذين يفقهون حقيقة الروح الانسانية .

وان الحضارة والصناعة من الاشياء التي قد تعيق حرية الانسان اذ يمكن له ان يضيع في خضم هذه الاشياء المختلفة التي لا تحصى ، والتي تحول دون تطلع الانسان الى نفسه والى حريته .

وشرّ انواع الاستعباد ، استعباد الانسان لنفسه . فمن البشر من يتنازل عن حريته بملء اختياره ويضحي بها في سبيل وهم من الاوهام ، في حين انه يخطىء في ذلك خطأ فادحاً يحول دون تحقيق رسالته الانسانية وتفتح ذاته على النوازع الانسانية التي تخالج صدر المرء . كما يستعبد الانسان نفسه اذ يصبح عبداً لشهواته على حساب طاقته الروحية بحيث تصبح هذه بمثابة قوة ميتة لا ترى لها أي تشجيع .

وانتقد بردیائيف ايضاً الدولة الكلية التي تفرض نفسها فرضاً مطلقاً على الافراد دون ان تفسح لهم مجال تفتح ذواتهم ، وبالتالي انطلاق انسانيتهم في مجالها الحقيقي .

على ان بردیائيف لا يرفض فكرة الدولة ، ويسلّم بقبولها منعاً للفوضى ، فان فيها رادعاً للكثير من الشرور على ان لا يؤدي ذلك الى قيامها على حساب الحرية الفردية .

كما يرى مع ماركس ان النظام الرأسمالي يجرّد العامل من انسانيته ويجعله مجرّد آلة . ومن حسنات الدولة ايضاً ، عند برديائيف ، انها تحدّ النوازع الشريرة التي غالباً ما تنتاب النفوس الفردية . كما يخطىء المذهب الفوضوي الذي يرى بأن الانسان بطبيعته نزّاع الى الخير ، لذا يجب ان تطلق حريته التامة ، بحيث لا تأتي سلطة الدولة فتعيق هذه الحرية الفردية .

ويميز برديائيف بين الرجل الفردي والرجل صاحب الشخصية . فالأول ينظر من خلال انانيته الضيقة ويعتبر انه موجود وحده في العالم ، دون ان يراعي وجود غيره ، بينما الرجل صاحب الشخصية هو الذي يرى ان حريته الفردية ورغباته ونزعاته وبالتالي انما يجب ان تأتي مطابقة لحريات الآخرين ولرغباتهم ونزعاتهم وعليه ان يعطف على الجماعة ويدرك الواجبات التي تترتب عليه تجاهها .

نستطيع ان نقول ان برديائيف يجعل الشخصية الحرّة المستقلة الخلاقة محوراً لمذهبه ومناطاً لتفكيره ، وليست الشخصية عنده وسيلة ، بل ان الوجود الحرّ هو وجود الشخصية الحرة المستقلة .

فمن الطبيعي اذن ان لا يذهب مع هيجل في رأيه بخضوع الروح الفردية لروح الجماعة .

وينتقد برديائيف الماركسية في نظرتها الى التاريخ ، اذ تعتبر أن محرّكه صراع الطبقات . ويرى ان التاريخ روح وجسد تماماً كما ان الانسان كذلك. كما يرى ان التاريخ صراع مستمر بين الزمن من جهة وبين الأبدية من جهة اخرى ، ويمكن لكل فرد ان يبلغ معنى التاريخ في كل لحظة . وقد وضع برديائيف اقساماً للتاريخ اربعة وسماها عصوراً .

فالعصر الاول هو الذي سبق ظهور المسيحية ، والثاني ينتهي بظهور توما الأكويني ، عصر سيطرة الكنيسة ، ويأتي بعد ذلك العصر الوسيط ثم العصر الرابع الذي بدأت الانسانية بالانتقال اليه ، وهو عصر يتسم بشيوع النزعة الانسانية وتوقها الى الأفضل .

وقد عبّر بردیائیف عن آرائه في كتب عديدة منها : « العبودية والحرية » و « الحرية والروح » « ومصير الانسان » « ومعنى التاريخ » ... الخ .

يقول بردیائیف في كتابه « العزلة والمجتمع » : « ان الحرية هي الشرط الأساسي للذات الوجودية ، ومأساة الفلسفة تنشأ عن أولوية الحرية على الوجود ، والذات الوجودية على الموضوع ، هذه المأساة لا تدركها الفلسفة العقلية ، وأي مذهب عقلي خالص لا يستطيع ان يميز الصواب من الخطأ لأنه يدرك الحقيقة عن طريق الضرورة ، ولذلك فإن ديكارت كان لا بد له لكي يفسر إمكان الخطأ من الالتجاء الى فكرة الارادة والفاعل الحر ، على الرغم من أن فلسفته كانت قائمة في جزء كبير منها على التصور العقلي . والحرية الكامنة في التعقل لا تجعل منه عملية خالقة فحسب ، ولكن مصدراً لأخطار كثيرة ، ومتناقضات لا سبيل الى تخطيها (او التغلب عليها) ولا يمكن لغير اللطف الإلهي ان يوفق بينها .

وحينا نؤكد الطبيعة الخلاقة للتعقل علينا ان نحذر من جعل العلاقة بين الخالق والمخلوق معتمدة على العِلّية ، أي على الضرورة أكثر منها على الحرية والواقع أن هناك درجات من الحرية والضرورة تقابل الأنواع المتنوعة للمعرفة ، وتقابل موقف الذات الوجودية في سلم الوجود . وليس تركيب الشعور الانساني شيئاً ثابتاً ، وهكذا نجد ان الانواع الموضوعية والطبيعية من الفلسفة

اكثر ميلاً الى الاعتراف بقانون الضرورة من الميتافيزيقيا التي تتجه نحو الاشكال اللاموضوعية والروحية للوجود. وتتبدى الحرية العقلية أولاً وقبل كل شيء في العالم الطبيعي الذي اولى اكبر عناية للعالم الساقط . والتصور العلمي للعالم يثبت التطبيق العملي للمعرفة على العالم الطبيعي في صورة التفوّق الفني على الطبيعة ، ولكن هذا التصور يتولد فعلاً عن النشاط الحر الروحي للعالم او المخترع . انها الروح التي تنظم المادة ، بيد ان العالم بتركيز اهتمامه في الأشياء المادية اكثر من الأشياء الروحية يميل الى الاشتراك في الحط من قيمة حريته الأصلية شيئاً فشيئاً ؛ والالهام الابداعي هو أعلى اشكال الحرية، والعمل هو ادنى هذه الأشكال وأشدها إمعاناً في المادية .

وهذه الحقيقة تجعل فلسفة العمل ذات أهمية خاصة لا من وجهتي النظر الاجتماعية والاخلاقية فحسب ، ولكن من وجهة النظر العقلية ، وعلم الاجتماع مسؤول عن بحث الجوانب النظرية للعمل ؛ والانسان العاقل انسان عامل ايضاً ، ولا تستطيع الذات العارفة ان تفهم دون ان تفعل او تعمل ، والأصل والغرض من المعرفة ابداعيان على السواء ، غير ان الخلق يقتضي العمل ، وتبعاً لذلك فهو يرتبط بالأشكال الاجتماعية كما لاحظ « ماركس » الذي اخفق في فهم طبيعة العمل الروحية في أساسها ، وقد عمل على الحط من هذه الحقيقة بتفسيره المادي الخالص . والعمل ظاهرة روحية ، والصلة بين المعرفة والعمل او النشاط الحيوي تحددها الطبيعة الوجودية للذات . وهذه الحقيقة تثبت الميول المنحرفة للعلم والفلسفة معاً حينما يقتصران على الأبحاث الأكاديمية المجردة وحدها . والأثر الوحيد الذي يتركه هذا الانحراف في التطبيق هو تشويه المعرفة ، وحينما تجرد الفلسفة نفسها من الحياة ، ومن الوجود في كليته ، فانها تميل الى اقامة مجموعة زائفة من القيم . ويجب ان

توفق الذات العارفة بالضرورة وبفضل صفتها الوجودية بين العقل والارادة ، وبين التأمل والعمل ، وبين النظر والتطبيق ..

وهكذا نرى ان الفلسفة الوجودية بطبيعتها نظرية وعملية في آن واحد ، وهدفها هو دراسة المبـــدأ الموحد الذي يجعل من الفلسفة شيئاً متكاملاً مع المجتمع ، وكذلك اثبات الطابع الاجتماعي للاتصال المنطقي .

وهكذا نرى ان برديائيف قد ساهم مساهمة كبرى في بث الافكارالوجودية، التي تبلورت فيما بعد وأصبحت فلسفة اعتنق مبادئها الكثيرون .



مراجع البحث : العزلة والمجتمع : برديائيف نفسه .

وفيما يلي أنموذج من فلسفة بردياييف :

الانا والعزلة

الأنا بدائيـة ، ولا يمكن ان تستمد من شيء او ترد الى شيء . وعنـدما أقول « أنا » لا أعبر ولا أضع اي مذهب فلسفي ، كما ان « الأنا » لا تؤلف جوهر الدين او الميتافيزيقا . والخطأ الذي وقع فيه « ديكارت » بتأكيده لهذه العبارة :« انا افكر اذن فأنا موجود » يرجع الى محاولته اشتقاق وجود الانا من شيء آخر، هو الفكر . وأياً كان الامر، فالواقع انني لست موجوداً لأنني افكر ، ولكنني افكر لأنني موجود . وليس من الصواب ان يقـال : « انا افكر اذن فأنا موجود » بل الاصوب ان نقول : « انني محـاط من كل الجوانب باللانهائية التي لا يمكن النفـاذ منها ، ولهذا فأنا افكر » ، فالانا موجودة اولاً ، وهي تنتمي الى مجال الوجود .

والانا – قبل أية إحالة موضوعية – ذات طبيعـة وجودية ، ومعنـاها مرادف للحرية . ويقول آميل بحق ان الطبيعـة الاساسية للأنا لا يمكن ان تصبح موضوعية ، وهي لا يمكن ان تكون موضوعاً لأنها هي «الانا» وكفى، ومـا ان تصبح موضوعاً حتى تتوقف عن ان تكون « انا » ، فهي ظاهرة وجودية وليست ظاهرة طبيعية . وهي اولية بدائيـة ، والوعي كامن فيها شأنه في ذلك شأن اللاوعي ، والذات البدائية لهـا جذورها في الوجود ، لا في الوعي كما يحب بعض الفلاسفة ان نفترض ذلك، والوعي يلتزم درجة معينة

من الموضوعية . وقد أسهم « مين دي بيران » اسهاماً هاماً حينما قال ان المجهود الواعي هو فجر الشخصية، ولكن ليس المجهود هو الصفة الاولى للأنا. وقد أكد ايضاً ان الوعي الذاتي مرادف للخلق الذاتي . وثمة نصيب كبير من الصدق في هذا التأكيد ، ولكن ذلك يفترض وجود شيء سابق للوعي .

ومولد الوعي حدث هام في مصير الانا . وما في هـذا الوعي من وحدة عرضة للانقطاع السريع، كما ان الانا تتهددها العزلة، ولكنها تحاول باستمرار ان تعيد تكاملها، وان تتغلب على عزلتها، وتطور « الانا » في طريق طويل من الحرية . بيـد ان الوعي الذاتي في أقصى حدوده لا ينفصل عن الشعور بالارتباط والاعتماد على « اللا — انا ». ولم يكن في الاصل ثمة خط فاصل بين الانا والمجموع . ولمـا كُشف وجود « اللا — انا » فيما بعد ، تولد في الانا من هذا الاكتشاف حساسية خاصة حادة يشوبها القلق نتيجة لاتصالها وتميزها عن المجموع ، ومراحل تطور « الانا » تسير كالآتي :

(اولاً) الوحدة غير المتميزة بين الانا والكون .

(ثانياً) التقابل الثنائي بين الانا واللا انا .

(ثالثاً) تحقيق الاتحـاد العيني بين كل « انا » و « انت » ، وهو اتحـاد يحتفظ بالكثرة في صورة متسامية .

والانا منبع الفلسفة وأصلها ، هذه الفلسفة التي تنبثق من الشك في طبيعة العالم الموضوعي ، وشعور الفيلسوف ليس جماعياً او نوعياً ، كما انـه لا يتخذ كمقدمة له «انا» قد أُحيلت إحالة موضوعية فأصبحت شيئاً واحداً مع الوعي الجماعي . وكان النـاس يعيشون في سابق الازمان في مكان محدود نسبياً منعهم من معاناة معنى العزلة ، غير انهم بدأوا يعيشون اليوم عامة في الكون الكبير وسط المكان الشاسع وبين آفاق لا حدود لها ، وهذا لا يوحي اليهم

بغير العزلة والوحشة . ولكن الكون بماله من افق لا متناه كان دائماً ميدان « الفيلسوف » كما ان رؤيته قد تجاوزت حدود العالم المباشر ، ولهذا السبب كان متوحداً دائماً شأنه في ذلك شأن الأنبياء ، وليست بالفيلسوف حاجة الى ان يوحد نفسه مع الوعي الجماعي لكي يتغلب على عزلته ، فانه يستطيع ان يحقق ذلك بطلبه للمعرفة ، وسنبحث هذا الجانب من الموضوع بتفصيل اعظم فيما بعد .

والماهية التي لا تتحول في عملية التحول تعريف متناقض الأنا ، فلولا ان هناك « ذاتاً » تتحول ، ذاتاً قادرة على الاحتفاظ بذاتيتها في عملية التغير ، فان الأنا لا تستطيع انتعاني تغيراً موقتاً،بيد ان « الأنا » تستطيع الاحتفاظ بذاتيتها وتفردها رغم تغيرها الدائم . وقد تنكمش او تمتد ، وهناك انا اصغر او اكبر كامنة فينا جميعاً . فمن الممكن اذن تعريف « الانا » بأنها الوحدة الدائمة التي تكمن وراء كل تغير ، والمركز الذي يتجاوز الزمن ، وانها الشيء الذي لا يمكن تعريفه إلا بحدود نفسه الخاصة، ولكن بينما يكون من الممكن تحديد تغيرات « الأنا » موضوعياً ، فان ماهيتها لا يمكن ان تتحدد على هذا النحو،فهي تحدد نفسها بنفسها ، وهي تحدد نفسها من الداخل حينما تتجاوب تجاوباً فعالاً مع كل المؤثرات الخارجية .

وكل « انا » تتشابه مع غيرها في انها جميعاً فريدة متميزة ، وكل « انا » حقيقة قائمة بذاتها ، عالم قائم بنفسه ، يضع وجود « الانات » الاخرى دون اي محاولة لأن يجعل من نفسه شيئاً واحداً معها ، والأنا التي اعنيها هي « الأنا » غير الموضوعية التي تتجاوز المجتمع ، ووجود الأنا يسبق احالتها المادية في العالم ، ومع ذلك فانها لا تفترق عن وجود الذوات الاخرى و « الانات » الاخرى .

الموضوعية شكل متطرف من أشكال الذاتية

واشتياق الانسان الى المعرفة عبارة عن تعبير عن محاولتـــه للتغلب على العزلة . وطلب المعرفـة ينطوي على اشتياق للذات الاخرى ، وللآخرين ، وينطوي على امتداد غير عادي من الذات والوعي ، وهو اخيراً انتصار على العالم المنقسم في المكان والزمان . ولكن مـــا دامت المعرفة موضوعية فلن يكون ثمة دافع للأنا لأن تخرج من اعمق اغوار عزلتها، وأي شكل موضوعي – سواء أكان معرفـة أم طبيعة او مجتمعاً – لا يستطيع ان يوفق بين المتناقضات الفاجعة الكامنة في الأنا ، وإنما المعرفة القائمة على اساس الاتصال الروحي هي وحدها التي تستطيع ان تقوم بمثل هـذا التوفيق . وفي المجتمع تميل المعرفة الى اكتساب اتجاه اجتماعي وطابع كلي يساير تحقيق الحيـــاة الجماعية أكثر مما يساير الاتصال الروحي .

وتستتبع العزلة من الناحية الانتولوجية الحنين الى الله باعتباره ذاتاً، وباعتباره انت ، والعامل الإلهي هو وحده الذي يستطيع ان ينتصر على العزلة ، وأن يجعل الانسان مدركاً للشعور بالالفة والصلة ، ومتوخياً غاية جديرة بوجوده. والله لا يمكن ابداً ان يكون موضوعاً ، وحينما تتحول الصلة بينه وبين الانسان الى شيء موضوعي فانه يصبح حينئذ مجرد سلطة خارجية، والله اساساً «هو»

الذي يمكن ان نؤمن به ايماناً مطلقاً . هو الذي يؤلف منه الانسان جزءاً لا ينفصل ، وهو الذي يمكن ان يستسلم له الانسان استسلاماً كاملاً. ومن الممكن ان نؤكد ان العزلة الانسانية ليست جزءاً من الوجود الانتولوجي ، وانما لا وجود لها إلا في صورة ذاتيـة ، والوجود الذاتي لا يمكن ان تقترب منه غير ذات على صلة وثيقة بأعماق الوجود . وعلاقـة « الأنا » بالعالم ثنائية ، فهي تستلزم من ناحيته شعوراً بالعزلة ، وبالتجرد من عام الوجود الحقيقي ، وهي من ناحية اخرى تفسر تاريخ العـالم باعتباره جزءاً من مصيرها الشخصي ، وهكذا يبدو كل شيء في لحظته مجرداً متباعداً ، وفي لحظة اخرى قد يبدو كل شيء جزءاً متكاملاً مع تجربة « الأنا » الخاصة .

بيد ان تجربة الأنا الخاصة قد تكون مجردة ايضاً ، ولهذا فان المجتمع والحياة الاجتماعية ليسا وجوديين، وانما هما موضوعيان مجردان، ولا يستطيعان ان يقدما حلاً لمشكلة العزلة، ولكن من الحق ان الإحالة المادية للأنا في حياة المجتمع اليومية ذات أهمية هائلة بالنسبة لمصيرها ، لأنهـا تثبت وجودها على مستويين : المستوى الداخلي للوجود الحقيقي ، والمستوى الخارجي للعـالم الوضيع . ويجب ان يتحقق مصير الأنا في العالم المفكك بالضرورة في الحيـاة الاجتماعية والمجتمع كامن في « الأنا » بمعنى خاص . ويعتقد « كاروس » ان الوعي يرتبط بالجزئي والفردي ، واللاوعي بالعام ، وما فوق الفردي ، وهذا صحيح اذا اخـذ بمعنى ان تاريخ العالم كله ، وتاريخ المجتمع وكل العناصر التي قد تبدو مجردة بعيدة بالنسبة للذات الواعية التي لا تكشف ابـداً مضمونها جميعه .. ان ذلك كله كامن في اعماق « الأنا » اللاواعية .

فاذا صعدت « الأنا » من اعماق الوجود ، واتصلت بالمجتمع الموضوعي ، فلا بد لها ان تبذل كل ما في وسعها لتحمي نفسها من هذا العدو . وفي الحياة

الاجتماعية، عندما يقوم الانسان بأدوار لا تعكس ذاته الحقيقية على الاطلاق، فلا بد له من ان يحاول الاحتفاظ بتكامل الأنا . وأياً كان مركز الانسان الاجتماعي ، فانه يخلع على نفسه شخصية معينة ، سواء أكانت شخصية ملك ام ارستقراطي او بورجوازي ، او رجل مجتمع ، او رب اسرة، أو موظف مدني ، او ثائر، او فنان ، او أي شخص آخر . وليست «الأنا» التي تنتسب الى الحياة الاجتماعية هي « الأنا » الاصلية ، وهـذه هي النغمة الأساسية التي تشيع في أعمال «تولستوي» الادبية . ولهذا السبب ، ليس من اليسير كشف « الأنا » الانسانية الحقيقية، وانتزاعها من ثياب التنكر الاجتماعي. والانسان في المجتمع ممثل دائماً ، وهو يعيش في مستوى السلوك الذي يفرضه مركزه الاجتماعي فاذا قام بدوره خير قيام ، كان من العسير عليه ان يعيد كشف نفسه الاساسية ، وهكذا نجد ان « أنا » الانسان المسرحية ليست غير صورة اخرى من صور الإحالة الموضوعية . والانسان يعيش في وقت واحـــد في عوالم مختلفة ، ويلعب أدواراً مختلفة، يحيل نفسه في كل منها إحالة موضوعية مختلفة ويصور لنا « زمل » هـــذا الاتجاه تصويراً جيداً ، ولكن يجب ان نتذكر ان شعور الانسان بالعزلة مشروط بالموضوعية التي يجـد نفسه فيها ، وبما ينتج من تجريد عن ذاته الحقيقيـة ، وعن « الانا » التي تنتسب اليه . وهكذا يبدو ان « الانا » تضع تجريدها الخاص لنفسها .

خلاصة

والواقع ان الوجودية بما تحض عليه من التحرر في الاختيار وبما تبعثه في الانسان من رغبة في الاستقلال ، حافزة اياه على خلق نفسه وابداعها قد وجدت عند الرأي العام الحديث تأييداً شديداً .

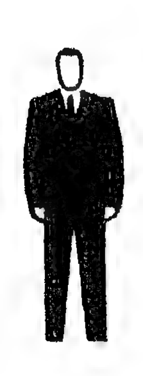
وهي كما يبدو لمن يطالع هذا الكتاب نظرية قديمة جديدة . برزت عبر التاريخ في ازياء مختلفة متباينة. تنطلق تارة عن الدين واخرى عن الاتجاهات الملحدة . ومهما تكن قاعدة انطلاقها فهي تعبير عن رغبة الانسان في اكتشاف ذاته وتكميلها والاستغناء بها عن الحقيقة اللانهائية التي هي الله .

فاذا كانت الوجودية ملحدة فهي تنكر وجود الله ولا تؤمن إلا بالوجود الانساني اما اذا كانت مؤمنة فهي تحاول توحيد المعنى الانساني والمعنى الإلهي. بحيث يصبح الانسان في طبيعته العميقة حقيقة إلهية في زي بشري .

والفلسفة ، اية فلسفة ، لا تلبث بعد ظهورها حتى تسقط في الابتذال والفضيحة او الطغيان ، وكلما كانت هذه الفلسفة بعيدة في اهدافها عن واقع الانسان الحي . أي كلما حاولت أن تحمل الانسان من المسؤوليات ما لا طاقة له بحمله .

والوجودية هي احدى هـذه الفلسفات التي فرضت على الانسان ان يسير سيرة لا تطيقها ملكاته وقواه الذاتية فسقط فـيما اسميناه ، خلال الكتاب ، في الابتذال . وابتذال بعض الناس لهـا لا ينفي انها نتاج عمل عقلي كبير وظاهرة تاريخية معقولة لا حول عنها .

ان قضية الوجودية هي قضية الانسان الذي يبحث عن طريقه . فلمـا لم يجدها في الخارج ، او توهم انه لم يجدها ، انطلق يفتش عنها في اعماق ذاته ، وفي عزمه ألا يخرج منها ابداً ، خوفاً من تكرر فشله .



الفهرس

طبع هذا الكتاب على مطابع
دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر
بيروت - شارع سوريا
تلفون ٢٣١٩٣٠ ص. ب ١٣٩٠



هذا الكتاب

يعطي هذا الكتاب فكرة واضحة عن مدارس الفكر الإنساني الوجودي . ففيه عرض وتحليل لمختلف المدارس والاتجاهات الوجودية المعروفة . يعرض الوجودية المؤمنة متمثلة بكارل جاسبرز وغبريال مارسيل ، والوجودية الملحدة بشخص سارتر وميرلوبونتي وهيدغر مع لمحات خاطفة لفلسفة تحاول التوفيق بين التجريديين والوجوديين كما يحمل صورة واضحة لثلاثة مذاهب كبرى هي : الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة والشيوعية .

* فيه تحليل رائع لشخصية الفيلسوف جان بول زعيم الوجودية المعاصر .

* كتاب يحتاجه كل مثقف عربي كي يتمكن من الاطلاع على حقيقة التيارات الفكرية التي تتنازع العالم المعاصر وتحاول أن تفرض سلطانها فيه .

* رحلة ممتعة للقارئ مع الفكر الغربي .. وما الكتاب في هذه الرحلة إلا الدليل الأمين الذي خبر دروب الفكر ورافق تياراته في ما لها من أصول وتشعبات .

منشورات دار مكتبة الحياة
بيروت - لبنان